شرح المقاصد

للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله
الشهير بسعد الدين التفتازاني
٧١٢ هجرية - ٧٩٣ هجرية

تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام
للدكتور عبد الرحمن عميرة

تصدير فضيلة الشيخ
صالح موسى شرف
عضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية

الجزء الرابع

عالم الكتب

شرح المقاصد

الطبعة الثانية
١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م

عالم الكتب
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

ص.ب: ٨٧٢٣ - ١١، برقياً: نابعلبكي
هاتف: ٨١٩٦٨٤-٣١٥١٤٢-٦٠٣٢٠٣(٠١)
خليوي: ٣٨١٨٣١(٠٣)
فاكس: ٦٠٣٢٠٣-١ (٩٦١)

WORLD OF BOOKS
FOR PRINTING, PUBLISHING & DISTRIBUTION
BEIRUT - LEBANON

P.O.BOX : 11- 8723, CABLE : NABAALBAKI
TEL.: 01- 819684 / 315142 / 603203
CELL. 03 - 381831 FAX : 961 - 1 603203

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الجزء الرابع
من شرح المقاصد

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين جاء بالتوحيد الخالص، الذي شرعه الله تعالى للأنبياء والرسل من قبله قال تعالى: **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾**(1).

كان من رعاية الله وحسن عنايته بنا أن وفقنا في إنجاز الجزء الرابع من كتاب شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني.

وهذا الجزء يشمل «المقصد الخامس في الإلهيات» ويعتبر هذا الجزء أهم ما في الكتاب، بل يعتبر ما تقدم من المقاصد الأربعة مقدمة أو تمهيداً وصل بها إلى ما يتعلق بذات الله تعالى وكمالاته.

ولقد قسم المؤلف هذا المقصد إلى «سبعة فصول» يندرج تحتها العديد من المباحث والتعليقات.

ونرى أن **الفصل الأول** ينقسم إلى أربعة مباحث، **الأول** منها خصصه لإثبات وجود الله تعالى وسلك في ذلك طريقين:

الأول: للحكماء، وهو أنه لا شك في وجود موجود.. الخ.

والثاني: للمتكلمين، وهو أنه قد ثبت حدوث العالم، إذ لا شك في وجود حادث، وكل حادث فيها لضرورة له محدث.. الخ.

المبحث الثاني: الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع وفيه يشير إلى

(1) سورة الشورى آية رقم ٤٢، الجزء ١٥.

وجوه إقناعية، وإلى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممن يعتد به بذلاً للمجهود في إثبات ما هو أعظم المطالب العالية.

المبحث الثالث: وفيه يثبت أن الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة، وما ذهب إليه بعض المتكلمين أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وإنما تمتاز بأحوال أربعة.

يرى صاحب «شرح المقاصد» أن هذا غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض.

المبحث الرابع: وفيه يثبت أن الصانع أزلي أبدي لأنه يرى أنه لو كان حادثاً لكان له محدث ويتسلسل، والثاني: رأيه بأن القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجباً أو منتهياً إليه بطريق الإيجاب، لأن الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقاً بالعدم.

وبعد الانتهاء من الفصل الأول الذي خصصه لإثبات وجود الله تعالى، ينتقل إلى **الفصل الثاني** والذي جعله خاصاً بتنزيهات الله سبحانه وتعالى وقسمه إلى أربعة مباحث.

الأول: جعله في التوحيد الواجب، وهو نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء، واستدل على نفي التركيب بأن كل مركب محتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن.

وساق طرق المتكلمين في نفي التعدد والكثرة، وختم هذا المبحث بكلمة عن حقيقة التوحيد، وعدم الشريك.

المبحث الثاني: إثبات أن الواجب ليس بجسم لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية، هي الجنس والفصل، ووجودية هي الهيولي والصورة.. الخ.

ثم رد على هؤلاء الأدعياء المخالفين في تنزيه الله تعالى.

المبحث الثالث: وخصصه في الاستدلال على أن الواجب لا يتحد بغيره، ولا يحل فيه، أما الاتحاد فلأنه يمتنع اتحاد الاثنين. اما الحلول، فهو يرى أن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان أو عرض في جوهر أو

صورة في مادة كما هو رأي الحكماء، أو صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب.

وأثبت بالدليل القاطع أن فكرتي الحلول والاتحاد محكية عن النصارى.

المبحث الرابع: وخصصه في الاستدلال على امتناع اتصاف الواجب بالحوادث خلافاً للكرامية.

وأنهى بهذا المبحث الفصل الثاني الذي خصصه لتنزيهات الله سبحانه وتعالى.

الفصل الثالث: والذي خصصه للصفات الوجودية وجعله في سبعة مباحث:

الأول: صفات الله زائدة على الذات، فهو عالم له علم، قادر له قدرة، حي له حياة إلى غير ذلك خلافاً للفلاسفة والمعتزلة. ثم تناول أوجه المخالفين في زيادة الصفات على الذات وهي شبه بعضها على أصول الفلسفة تمسكاً للفلاسفة، وبعضها على قواعد الكلام تمسكاً للمعتزلة، وبعضها من مخترعات أهل السنة

ثم رد على المعتزلة في ادعائهم نفي القدرة والعلم عن الله تعالى.

المبحث الثاني: وخصصه في إثبات القدرة لله تعالى: وبين أن المشهور عن القادر أنه هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ومعناه أنه يتمكن من الفعل والترك.

وذكر في هذا المبحث الأدلة على قدرة الله تعالى. وتناول أدلة المخالفين بالتفنيد والتكذيب.

وختم هذا المبحث بأن قدرة الله تعالى غير متناهية ـ بمعنى أنها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي إلى حد ونهاية.

المبحث الثالث في أنه تعالى عالم: ويرى أن جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان، الأول: أنه فاعل فعلاً محكماً متقناً وكل من كان ذلك فهو عالم، والثاني أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود.

وختم هذا المبحث بأن علم الله تعالى غير متناه بمعنى أنه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم، ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال.

المبحث الرابع في أنه تعالى مريد وهو اتفاق بين المتكلمين والحكماء وجميع الفرق على إطلاق القول بأنه مريد، وشاع ذلك في كلام الله تعالى، وكلام الأنبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلاً بالاختيار.

وختم هذا المبحث بقوله: مذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن وأن كل كائن فهو مراد له وإن لم يكن مرضياً ولا مأموراً به بل منهياً عنه وهذا ما اشتهر من السلف أنّ ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الأصلين.

المبحث الخامس: في أنه تعالى سميع بصير حي وقال: قد علم بالضرورة من الدين، وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن الباري تعالى حي سميع بصير وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك.

وختم هذا المبحث بما قاله إمام الحرمين في هذا الشأن.

المبحث السادس: في أنه متكلم ـ وقد تواتر القول بذلك عن الأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر واستدل على قدم الكلام بوجهين.

أحدهما: أن المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر.

وأما الثاني: فلأن الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال أو المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بأشكال الكتابة.

ثم تناول صفات القرآن الكريم فقال بأنه ذِكر.

قال تعالى:

﴿وإِنَّهُ ذِكْرٌ لكَ وَلِقَوْمِكَ . .﴾

وعربي لقوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربياً﴾

ونزل به جبريل لقوله تعالى: ﴿**نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المرسلين**﴾.

ثم ذكر أدلة علماء الكلام في هذه القضية، وذكر الخاتمة بأن كلامه الأزلي واحد.

قال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئاً من الأقسام، وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال. وقد ضعَّف هذا الرأي، ثم ذكر رأي الإمام الرازي (وهو في الأزل خبر ومرجع البواقي إليه). وقد ضعَّف صاحب المقاصد هذا الرأي أيضاً.

المبحث السابع: في الصفات المختلف فيها. يعني أهل الحق القائلين بالصفات الأزلية. فاستعرض آراء الظاهرية والأشاعرة، وعرض أقوالهم وأدلتهم. ثم ذكر بعض هذه الصفات ومنها القدم، ومنها ما ورد كالاستواء واليد والوجه. ويعتبر هذا المبحث خاتمة الفصل الثالث.

الفصل الرابع: في أحوال الواجب تعالى. وفيه مبحثان.

المبحث الأول: في رؤيته تعالى في الآخرة. وذكر أقوال أهل السنة بجواز أن يراه المؤمنون في الآخرة. وفند اعتراض المعتزلة في ذلك، وقدم الدليل العقلي على إمكان الرؤية. وذكر أيضاً أدلة وقوع الرؤية بالنص والإجماع، واقتضته الأمانة العلمية أن يذكر أدلة المخالف على عدم الرؤية والتي تكاد تكون محصورة في سبع شبه أضربنا عن ذكرها منعاً من التطويل.

المبحث الثاني: في العلم بحقيقته تعالى. وذكر أدلة المجوزين والمخالفين في ذلك. وختم هذا المبحث بقوله: (بأنا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك. بل قد يحصل بالإلهام أو بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات أو بصيرورة الأشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات).

ثم **الفصل الخامس**، في الأفعال وفيه أربعة مباحث:

الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب.

الثاني: في عموم إرادته.
الثالث: لا حكم للعقل بالحسن والقبح. بمعنى استحقاق المدح والذم.
الرابع: لا قبيح من الله تعالى.

الفصل السادس: في تفاريع الأفعال. وفيه ستة مباحث:

الأول: الهدى قد يراد به الامتداد.
الثاني: في اللطف والتوفيق.
الثالث: في الأجل والوقت.
الرابع: الرزق ما ساقه الله فانتفع به.
الخامس: السعر تقدير ما يباع الشيء.
السادس: ادعاء المعتزلة في أمور تجب على الله سبحانه وتعالى.

وهذا المبحث الأخير يعتبر في غاية النفاسة. ولقد رد على المعتزلة رد الحكيم العالم الفاهم كل الفهم لشرع الله سبحانه وتعالى.

الفصل السابع: في أسماء الله تعالى، وفيه مباحث:

ثم بعد ذلك عرج في الفصل السابع والأخير على أسماء الله تعالى. وذكر أن الكثير من العلماء تناولوا هذا الموضوع بالشرح والتحليل. وكان عمله فيه التوفيق بين الآراء وتوضيح نقاط الخلاف بينهم على أنه خلاف لفظي ما دام الجميع يسعى إلى تقديس الله سبحانه وتعالى، وتحقيق العبودية الكاملة لخالق الأرض والسماء.

ولا يسعنا في ختام هذه المقدمة إلا أن نقدم خالص التحية والتقدير لكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب إلى النور بالصورة التي أرضت الكثيرين من طلاب المعرفة والمشتغلين بالفكر الجاد الذي يثري الحياة ويكتسح أمامه فلول الكفر والإلحاد.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

وبالله التوفيق.

د. عبد الرحمن عميرة

القاهرة في ٢٣ من ذي القعدة سنة ١٤٠٥ هـ
الموافق ٩ من أغسطس سنة ١٩٨٥ م

المقصد الخامس
في الإلٰهيات

وفيه فصول

الأول : في الذات.

الثاني : في التنزيهات.

الثالث : في الصفات الوجودية

الرابع : في أحواله.

الخامس : في أفعاله.

السادس : في تفاريع الأفعال

السابع : في أسمائه تعالى.

الفَصْــل الأوّل

في الذات

وفيه مباحث:

١ ـ في إثباته وفيه طريقان .

٢ ـ الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع .

٣ ـ ذات الواجب تخالف الممكنات .

٤ ـ الواجب لا يحتاج إلى إثبات كونه أزلياً أبدياً.

المبحث الأول

في إثباته

وفيه طريقان:

قال:

(المبحث الأول في إثباته [1] وفيه طريقان، للمتكلمين والحكماء حاصلها أنه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب، والمحدثة من محدث قديم لاستحالة الدور والتسلسل، وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجيح بدون مرجح. فيقال:

لا بد من موجود لا يحتاج إلى الغير دفعاً للدور والتسلسل أو عن بطلان الدور والتسلسل فيذكر وجوه.

الأول: لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته، وفساده بيِّن.

الثاني: مجموع الممكنات أعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد، لا بد لها لإمكانها من مستقل بالفاعلية، وهو لا يجوز أن يكون نفسها، ولا كل جزء منها، وهو

---

(١) يرى بعض العلماء: أن وجود الله: إنما هو أمر بدهي لا ينبغي أن يتحدث فيها المؤمنون نفياً أو إثباتاً ولا سلباً ولا إيجاباً، ويرون أن وجود الله من القضايا المسلمة التي لا توضع في الأوساط الدينية موضع البحث، لأنها فطرية. وأن كل شخص يحاول وضعها موضع البحث إنما هو شخص في إيمانه دخل وفي دينه انحراف فما خفي الله قط حتى يحتاج إلى أن يثبته البشر تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ومن المعروف أن الدين الإسلامي لم يجيء لإثبات وجود الله وإنما جاء لتوحيد الله.

والقرآن يتحدث عن بداهة وجود الله حتى عند ذوي العقائد المنحرفة يقول سبحانه: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله**﴾. إنهم يقولون إن الخالق هو الله مع أنهم مشركون أو منحرفون بوجه من الوجوه في إيمانهم بالله..

سئل أحد العارفين عن الدليل على الله.

فقال: الله.

فقيل له فما بالعقل..؟ فقال العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله.

راجع الإسلام والعقل ص ١٥٠ والطريق إلى الله ص ٨.

ظاهر، ولا بعض الأجزاء لأنه كونه علة لنفسه ولعلله، ولأنه يفتقر إلى بعض آخر، فلا يستقل، ولأن كل جزء ففرض فعلته أولى فتعين كونه خارجاً وهو الواجب تعالى.

الثالث : لا بد لمجموع الممكنات من علة بها يجب وجوده، و يمتنع عدمه، ولا شيء من آحاد الجملة كذلك، لأن كل أحد منها محتاج إلى آخر، فلا وجوب بالنظر إليه.

الرابع : مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم يكن واجباً أو مشتملا عليه، فإن كان له علة من خارج بطل الاستقلال، وإلا فإن امتنع قبل وجود الحادث لزم الانقلاب.

وإن أمكن لزم الترجيح ولا مرجح، وفي استغناء هذه الوجوه عن إبطال التسلسل نظر).

قوله : المقصد الخامس في الإلهيات أي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى، وتنزيهاته وصفاته، وما يجوز عليه، وما لا يجوز وأفعاله وأسمائه. فلذا[1] جعل المقصد ستة فصول.

يشتمل الأول منها على تقرير الأدلة على وجود الواجب، وعلى تحقيق أن ذاته هل تخالف سائر الذوات..؟

وطريق إثبات الواجب عند[2] الحكماء. انه لا شك في وجود موجود، فإن كان واجباً فهو المرام، وإن كان ممكناً فلا بد له من علة بها يترجح وجوده، وينقل الكلام إليه. فإذن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى واجب وهو المطلوب.

وعند المتكلمين[3]. أنه قد ثبت حدوث العالم. إذ لا شك في وجود حادث،

---

(١) في (ب) فلهذا.

(٢) ذكر صاحب كتاب المواقف : أن للقوم في إثبات الصانع مسالك خمسة، وجعل المسلك الثاني للحكماء. راجع ما كتبه عنهم في الموقف الخامس جـ٨ ص ٥، ٦.

(٣) قال صاحب المواقف : ما ذكره المتكلمون من حدوث العالم. وهو الاستدلال بحدوث الجواهر هي طريقة الخليل صلوات الله عليه حيث قال :(لا أحب الآفلين) أي لا أحبهم فضلاً عن عبادتهم، لأن

وكل حادث، فيها لضرورة له محدث، فإما أن يدور أو يتسلسل وهو محال، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر الى سبب أصلاً وهو المراد بالواجب، فكلا[1] الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن[2] أو الحادث بلا موجد، وعلى استحالة الدور والتسلسل. والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات، كان إثبات القديم، إثباتاً للواجب. ولا يرد عليهما ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية، كالحركات والأوضاع الفلكية.

أما أولاً: فلما مر في مسألة حدوث العالم.

وأما ثانياً: فلأن ذلك إنما هو في المعلات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول، وتوهم بعضهم أنه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح.

بأن يقال: لا بد أن يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير، دفعاً للدور والتسلسل، ولا معين[3] للواجب سوى هذا وفيه نظر لأن مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم إلا على تقدير بطلان الترجيح[4] بلا مرجح، وإلا لجاز أن يكون المستغني عن الغير يوجد تارة ويعدم أخرى من غير أن يكون ذلك الوجود والعدم[5] لذاته ولا لغيره بل بمجرد الاتفاق، ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى إبطال الدور أو التسلسل وذلك لوجوه:

الأفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه أعني الأفول. وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعاً للعالم.

راجع المواقف جـ٨ ص ٢، ٣.

(١) في (ب) وكلا بدلا من (فكلا).

(٢) الممكن هو الذي يتساوى فيه الوجود والعدم، وهو إحدى مقولات الجهة ويقابله الممتنع والضروري. قال ابن سينا: الممكن الوجود: هو الذي، متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال والواجب الوجود: هو الضروري الوجود، والممكن الوجود. هو الذي لا ضرورة فيه بوجه. أي لا في وجوده، ولا في عدمه. راجع النجاة ص٣٦٦.

(٣) في (ب) ولا معنى.

(٤) في (ب) الترجح.

(٥) سقط من (١) لفظ (الوجود).

الأول : لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت بأسرها ممكنة، فيلـزم وجـود الممكنات لذواتها، وهو محال، وفيه نظر لأن وجود الممكن من ذاته. أنه يلزم لو لم يكن كل ممكن مستند الى ممكن آخر إلى[1] ما لا نهاية وهو معنى التسلسل، وإن أريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان أن علتها ليس نفسها[2] ولا جزءاًمنها بل خارجاً عنها وذلك أحد أدلة إبطال التسلسل، وبهذا يظهر أن الوجه الثاني مشتمل على إبطال التسلسل وتقريـره أن مجموع الممكنـات أعني المأخـوذ بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بطريق الأولى، وكل ممكن فله بالضـرورة فاعـل مستقل أي مستجمـع لجميع شـرائط التأثـير، وفاعـل مجموع الممكنـات، لا يجوز أن يكـون نفسها، وهو ظاهر ولا كل جزء منـه، وإلا لزم توارد العلل المستقلـة على معلـول واحد، مع لزوم كون الشيء علة[3] لنفسه ولعلله، لأن المستقل بعلة المركب يجب أن يكـون علة لكـل جـزء منـه، إذ لـو وقـع شيء من الأجـزاء بعلة أخـرى بــطل الاستقلال، ولا بعض الأجزاء منه.

أما أولاً : فلأنه يلزم أن يكون علة لنفسه، ولعلله على ما مر.

وأما ثانياً : فلأنه معلول لجزء آخر لأن التقدير أن كل جزء فرض فهو ممكن يستند إلى ممكن آخر، فلا يكون مستقلاً بالفاعلية[4].

وأما ثالثاً : فلأن كل جزء فرض كونه مستقلاً بفاعلية ذلك المجموع فعلته أولى بذلك لكونه أقدم وأكثر تأثيراً، وأقل احتياجاً، فلا يتعين شيء من الأجزاء لذلك، فتعين كون المستقل بفاعلية جميع[5] الممكنات خارجاً عنهـا والخـارج عن مجموع[6] الممكنات يكون واجباً بالضرورة، وأنت خبير بأن هذا أول الأدلة المذكورة لبطلان

(١) في (ب) لا الى نهاية.
(٢) سقط من (ب) من أول: وان أريد الى (ابطال التسلسل).
(٣) سقط من (ج) لفظ (علة).
(٤) في (ب) كونه بدلا من أن يكون.
(٥) الفاعلية: هي النشاط، أو الممارسة، أو استخدام الطاقة، تقول فاعلية الفكر: أي نشاطه.
راجع المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية.
(٦) في (ب) مجموع بدلا من جميع.

التسلسل، وقد سبق الكلام فيه تقريراً واعتراضاً وجواباً، فلا حاجة إلى الإعادة.

الوجه الثالث: مجموع الممكنات ممكن، وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لأن الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز أن يكون بعضاً من جملتها لأن كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو إليها. فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده، فتعين أن يكون خارجاً عنها وهو الواجب، وهذا[1] بخلاف المجموع المفروض[2] عن الواجب والممكنات، فإن بعضاً[3] منه أعني الواجب بحيث يتعين للعلية، ويتحقق الوجوب بالنظر إليه، ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم، كان بهذا تقريراً آخر، وهو أنه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده، ولا شيء من أجزاء المجموع كذلك. ولاخفاء في رجوع هذا إلى بعض أدلة إبطال التسلسل، وورود المنع بأن ما بعد المعلول المحض إلى[4] ما لا نهاية. كذلك. أي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه.

الوجه الرابع: أن العلة التامة للحادث المقارنة له في أن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة، أو تقدمه عليها، لو لم يكن واجباً أو مشتملاً عليه لزم المحال[5] لأنها لو كانت ممكنة بتمامها، فإما أن يكون لها علة من خارج، فلا تكون تامة لاحتياج الحادث إلى تلك العلة الخارجة أيضاً، وقد فرضناها تامة هذا خلف.

وإما أن لا يكون لها علة من خارج وحينئذ[6] إما أن يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي[7] إلى الإمكان الذاتي[8]، وإما أن

(١) في (أ) الخلاف بدلا من (بخلاف).
(٢) في (أ) عن وفي (ب) (من).
(٣) في (أ) بعضها.
(٤) في (ب) لا إلى نهاية.
(٥) في (ب) الحال.
(٦) في (ب) وهي.
(٧) سقط من (ج) الذاتي.
(٨) في (أ) بزيادة لفظ (الذاتي).

يمكن فيكون اختصاصها بالزمن المعين ترجيحاً بلا مرجح وفيه نظر.

أما أولاً : فانتفاضة بالجملة المشتملة على الواجب والدفع الدفع .

وأما ثانياً : فلأنا نختار أن وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائماً ومعه ممكن دائماً ولا انقلاب، وإنما يلزم الانقلاب لو امتنع الحادث وأمكن معه على أن الظرف متعلق بالامتناع، وقد سبق مثل ذلك.

المبحث الثاني

الاستدلال بعالم الأجسام على وجود الصانع

(قال: المبحث الثاني، الظاهر في نظر الكل هو عالم الأجسام من الفلكيات، والعنصريات مفرداتها ومركباتها. شاع فيا بينها الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها أو حد وقتها على وجود صانع[1] قديم قادر عليم وكثر في كلام الله تعالى الإرشاد إلى ذلك لأنه أنفع للجمهور وأوقع في النفوس لما في دقة الأدلة الحكمية من فتح باب الشبهات ولم يعبأ باحتمال أن يكون ذلك الصانع غير الواجب تعالى. أما شهادة الحدث بأنه لا يكون إلا غنياً مطلقاً، وهو المعنى بالواجب فيكون من الإقناعيات التي قلما يخلو استكثارها عن التأدي إلى اليقين. وإما لانسياق الذهن إلى أنه لو كان مخلوقاً فخلقه أولى بهذه الصفات، فلا يذهب ذلك إلى غير النهاية، وإما لأن المقصود الرد على من لا يقر بهذا العالم بموجود له الخلق والأمر، ومنه المبدأ وإليه المنتهى. وقد أشير إلى اعتراف الكل به عند الاضطرار تنبيهاً على أنه مع ثبوته بالبرهان والإقناع من المشهورات جرياً على ما هو اللائق بالمطالب العالية).

المبحث الثاني: قد سبقت الدلالة[2] على وجود الصانع بالبراهين، وها هنا يشير إلى وجوه[3] إقناعية، وإلى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها أحد ممن يعتد به بذلاً[4] للمجهود في إثبات ما هو أعظم المطالب العالية[5]. بيان ذلك أنه لا يشك أحد في وجود عالم الأجسام من الأفلاك والكواكب، والعناصر والمركبات

---

(١) قال تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور، الذي خلق سبع سموات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾ سورة الملك آية رقم ٢ - ٣.

(٢) في (ب) الأدلة.

(٣) في (أ) وجود وهو تحريف.

(٤) في (ب) بذلك.

(٥) في (ج) الغالية.

المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها وأحوال[1]، وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لإمكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فتأتي في أربعة طرق هي الشائعة فيما بين الجمهور وأشير إليها في أكثر من ثمانين موضعاً من كتاب الله تعالى. كقوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[2].

وكقوله تعالى: ﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾[3].

وكقوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾[4].

وكقوله تعالى: ﴿ألم نخلقكم من ماء مهين﴾[5].

وكقوله تعالى: ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم﴾[6].

إلى غير ذلك من مواضع الإرشاد إلى الاستدلال بالعالم الأعلى من الأفلاك[7] والكواكب وحركاتها وأوضاعها، والأحوال المتعلقة بها، وبالعالم الأسفل من طبقات العناصر، ومراتب امتزاجاتها، والآثار العلوية والسفلية، وأحوال المعادن والنبات والحيوانات، سيما الإنسان، وما أودع بدنه مما يشهد به علم التشريح[8] وروحه بما

---

(١) في (ب) وأحواله.

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٦٤.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ٥٤.

(٤) سورة فصلت آية رقم ٥٣.

(٥) سورة المرسلات آية رقم ٢٠.

(٦) سورة الروم آية رقم ٢٢.

(٧) سقط من (ب) حرف الجر (من).

(٨) علم دراسة بناء الجسم، ومواقع أعضائه بعضها من بعض، وذلك عن طريق تقطيعه إلى أجزاء فإذا امتدت الدراسة إلى أنسجة الجسم، وجرى فحصها تحت «الميكروسكوب» سميت حينئذ التشريح =

ذكر في علم النفس ومبنى الكل على أن افتقار الممكن إلى الموجد، والحادث إلى المحدث ضروري، تشهد به الفطرة، وأن فاعل العجائب والغرائب على الوجه الأوفق الأصلح لا يكون إلا قادراً حكيماً. فإن قيل: سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون ذلك الصانع جوهراً روحانياً من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس.

فالجواب: من وجوه:

الأول: أنه يعلم بالحدس والتخمين أن الصانع لمثل هذا لا يكون إلا غنياً مطلقاً يفتقر إليه في كل شيء، ولا يفتقر هو إلى شيء بل يكون[1] وجوده لذاته، فيكون الدليل من الإقناعيات، والاستكثار منها كثيراً مما يقوي الظن بحيث يفضي إلى اليقين.

الثاني: أن ذهن العاقل ينساق إلى أن هذا الصانع إن كان هو الواجب الخالق فذاك، وإن كان هو مخلوقاً[2]، فخالقه أولى بأن يكون قادراً حكيماً، ولا يذهب ذلك إلى غير النهاية لظهور بعض أدلة بطلان التسلسل، فيكون المنتهى إلى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح[3] في كثير من المواضع بأن تلك الآيات إنما هي لقوم يعقلون[4].

الثالث: أن المقصود بالإرشاد إلى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع يكون منه المبدأ وإليه المنتهى وله الأمر والنهي[5] وكونه ملجأ الكل عند انقطاع

= الميكروسكوبي، أو علم الأنسجة، ومن العلماء في تاريخ هذا العلم «هيروفليس» من علماء جامعة الأسكندرية على عهد البطالة في أواخر القرن ٤ ق.م. ثم جالينوس الذي عاش في القرن الأول للميلاد وقد تعلم في الأسكندرية ومن المحدثين (فيزاليوس) الذي وضع التشريح في صورته الحديثة. راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ٥٢٠.

(١) في (أ) ما بدلاً من (مما).

(٢) في (ب) بزيادة (هو).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (تقدس).

(٤) قال تعالى: ﴿والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾: البقرة ١٦٤.
وقال تعالى: ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾: الرعد آية ٤.
وقال تعالى: ﴿ولقد تركنا منها آية لقوم يعقلون﴾: العنكبوت آية ٣٥.

(٥) سقط من (ب) وله الأمر والنهي.

الرجاء من المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى:

﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين﴾ (١).

وكقوله تعالى: ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه﴾ (٢).

وكقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله﴾ (٣) إلى غير ذلك تنبيهاً على أنه مع ثبوته بالأدلة القطعية والوجوه الإقناعية مشهور يعترف به الجمهور، ومن المعترفين (٤) بالنبوة وغيرهم، إما بحسب الفطرة، أو بحسب التهدي إليه (٥)، واجب بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الأعرابي أنه قال: «البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تدل على اللطيف الخبير»؟

وخالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى أنه لا صانع للعالم؛ ولا بمعنى أنه ليس بموجود ولا معدوم، بلا واسطة، بل بمعنى أنه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم، والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان فهو متعلل عن أن يتصف بشيء منها، فلا يقال له موجود ولا واجد، ولا واجب مبالغة في التنزيه، ولا خفاء في أنه هذيان بيِّن البطلان.

---

(١) سورة العنكبوت آية رقم ٦٥.

(٢) سورة النمل آية رقم ٦٢.

(٣) سورة لقمان آية رقم ٢٥.

(٤) في (ب) المعترضين بدلاً من (المعترفين).

(٥) في (ب) النهدي الله وهو تحريف.

المبحث الثالث

ذات الواجب تخالف الممكنات

(قال: ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات، وإلا لكانت امتيازه بخصوصيته، وحينئذ فالوجوب إما للذات فيلزم وجوب الممكنات أو مع الخصوصية فيلزم إمكان الواجب لتركبه وقيل: بل تماثلها وتمتاز بالوجوب والحياةوكمال العلم والقدرة أو بالألوهية الموجبة للأربعة بمثل ما مرت من أدلة اشتراك الوجود ورد بأنها إنما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات. لا تماثل الذوات لأن وقوعه عليها وقوع اللازم لا لذاتي كما مر في الوجود).

المبحث الثالث : الحق أن الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة، إذ لو تماثلا، وامتاز كل عن الآخر بخصوصه، فمثل الوجوب والإمكان إما أن يكون من لوازم الذات، فيلزم اشتراك الكل فيه، أو الذات مع الخصوصية، فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي، نعم تشارك ذاته ذات الممكنات، بمعنى أن مفهوم الذات أعني ما يقوم بنفسه، ويقوم به غيره صادق على الكل، صدق العارض على المعروض، كما أن وجوذ الواجب، ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما، وقوع لازم خارجي غير مقوم بالأدلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة إلى الواجب والممكن، ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية، ومن اتحاد[1] المقابل، بل[2] لا يتغير إلا[3] الاشتراك في مفهوم[4] الذات ، وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة.

فما ذهب إليه بعض المتكلمين أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وإنما تمتاز

(١) في (ب) اتحاذ بدلاً من (اتحاد).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (بل).

(٣) في (أ) بزيادة (الا).

(٤) في (أ) بزيادة حرف الجر (في).

بأحوال أربعة هي الوجود الواجبي الذي[1] قد يعبر عنه بالوجوب، والحياة والعلم التام، والقدرة الكاملة، أوبحالة خامسة تسمى بالإلهية هي الموجبة لهذه الأربع تمسكاً بالوجوه المذكورة. غلطمن باب اشتباه العارض بالمعروض.

فإن قيل : فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتمام وجود الواجب والممكن تركب الواجب. . ؟

قلنا : لأن المتصف بالوجوب،والمقتضي للوجوب هو المخالفة الماهية لسائر الماهيات، والوجود زائد عليها.

(١) في (ب) الواحي وهو تحريف.

المبحث الرابع
في أن الصانع أزلي أبدي

(لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتج بعد إثباته كونه أزلياً أبدياً. والمتكلمون لما اقتصروا على إثبات صانع للعالم افتقروا ببيانهم إلى إثبات ذلك فالأزلية لإبطال التسلسل و:ما سيجيء من أن الكل بقدرة القديم والأبدية لما مر من ستلزام القديم امتناع العدم).

قال: المبحث الرابع: قد يجعل من مطالب هذا الباب أن الصانع أزلي أبدي، ولا حاجة إليه، بعد إثبات واجب الوجود لذاته لأن من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم أزلاً وأبداً.

وبعض المتكلمين لما افتقروا في البيان على أن لهذا العالم صانعاً من غير[1] بيان كونه واجباً أو ممكناً[2]، افتقروا إلى إثبات كونه أزلياً أبدياً فبينوا:

الأول: بأنه لو كان حادثاً لكان له محدث ويتسلسل، وبأنا سنقيم[3] الدلالة على أن المؤثر في وجود هذا[4] العالم هو الله تعالى، من غير واسطة.

الثاني: بأن القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجباً أو منتهياً إليه بطريق الإيجاب. لأن الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقاً بالعدم. وقد سبق بيان ذلك.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (غير).
(٢) في (ب) ممكناً واجباً.
(٣) في (ب) مستقيم بدلاً من (سنقيم).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (هذا).

الفصل الثاني

في التنزيهات

وفيه مباحث:

الأول: في التوحيد

الثاني: الله تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض

الثالث: الله تعالى لا يتحد بغيره

الرابع: امتناع اتصاف الله تعالى بالحوادث

الفصل الثاني

فى التنزيهات لله تعالى

وفيه مباحث :

(الأول: في التوحيد الواجب لا كثرة فيه أجزاء، لأن المركب ممكن، ولا أفراد، لوجوه:

الأول : لو وجد واجبان لزم نقل الماهية وإلا لكان ممكناً، يعلل إما بها فيتقدم على نفسه، ضرورة تقدم العلة بالوجوب، وإما بغيرها فلا يكون ذاتياً، فكان تمايزها يتعين،وهو ثبوتي فيه تركب الواجب.

الثاني : لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو بها، ويلازمها، فلا تعدد وينفصل فلا وجوب.

الثالث : لو تعدد فالوجوب والتعين إن جاز إهلاكهما[1] لزم الوجوب بلا تعين، **وهو محال، والتعين بلا وجوب وهو إمكان، وإن لم يجز كان الوجوب بالتعين فيدور، أو بالعكس أو كلاهما بالذات، فلا تعدد، أو ينفصل فلا وجوب).**

قال : الفصل الثاني : في التنزيهات: أي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث :

الأول : في نفي الكثرة عنه بحسب الأجزاء، بأن يتركب من جزأين فأكثر وبحسب الجزئيات بأن يكون الموجود واجبين أو أكثر، واستدل على نفي التركيب، بأن كل مركب محتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن، لأن ذاته من[2] دون ملاحظة الغير لا يكون كافياًفي وجوده. وإن لم يكن ذلك الغير فاعلاً له خارجاً

---

(١) في (ج) انفكاكهما.

(٢) في (ب) بزيادة حرف الجر (من).

عنه، وبأن كل جزء منه. فإما أن يكون واجباً فيتعدد الواجب وسنبطله! أو لا فيحتاج الواجب إلى الممكن فيكون أولى بالإمكان. وبأنه إما أن يحتاج أحد الجزأين إلى الآخر فيكون ممكناً، ويلزم إمكان الواجب، أو لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة، كالحجر الموضوع بجنب الإنسان، واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه:

الأول: لو كان الواجب[1] مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية[2] بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة. فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك، وما به الامتياز وهو محال.

لا يقال هذا، إنما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوماً، وهو ممنوع لجواز أن يكون عارضاً، والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصه لا يوجب التركب. لأنا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته. إذ لو كان عارضاً لها كان ممكناً معللاً بها، إذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتياً،وإذا علل بها يلزم تقدمها على نفسه. لأن العلة متقدمة على المعلول بالوجود، والوجوب. وإذا كان الوجوب نفس الماهية، كان الاشتراك فيها اشتراكاً في الماهية. والماهية مع الخصوصية مركبة قطعاً.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون الخصوصية من العوارض.

قلنا: لأنها تكون معللة[3] بالماهية، أو بما تقوم بهامن الصفات وهو ينافي التعدد المفروض، إذ الواجب لا يكون بدون تلك الخصوصية أو بأمر منفصل؛ فيلزم الاحتياج المنافي للوجوب الوجود. وهذا يصلح أن يجعل دليلاً مستقلاً.

بأن يقال: لو تعدد الواجب. فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة أو معللاً بها أو بلازمها فلا تعدد، وإن كان معللاً بأمر منفصل فلا

---

(١) في (أ) الوجوب بدلاً من (الواجب).

(٢) الاثنينية: هي كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات والاثنان هما الغيران. وقال بعض المتكلمين ليس كل اثنين بغيرين.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٢٥٧.

(٣) في (أ) بزيادة (تكون).

وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه إلى أمر منفصل فلهذا جعل[1] في المتن دليلاً ثانياً.

الثالث : لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكُل منهما تعين وهوية ضرورة وحينئذ إما[2] أن يكون بين الوجوب والإمكان[3] والتعين لزوم أولا ، فإن لم يكن جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لأن كل موجود متعين، وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتياً، بل يستلزم كون الواجب ممكناً، حيث تعين بلا وجوب، وإن كان بين الوجوب والتعين لزوم، فإن كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر، وهو كون الوجوب الذاتي بالغير، إن جعل التعين زائداً، وإن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض، وهو تعدد الواجب، لأن تعين المعلول لازم غير متخلف، فلا يوجد الواجب بدونه، وإن كان التعين والوجود بأمر منفصل، لم يكن الواجب واجباً بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين! بل في أحدهما إلى أمر منفصل وهو ظاهر.

---

(١) في (ب) فلذا بدلاً من (فلهذا).
(٢) في (ب) وهي بدلاً من (حينئذ).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الإمكان).

طرق المتكلمين في نفي التعدد والكثرة

(الرابع : لو وجد إلهان فوقع المقدور الذي قصداه . إما أن يكون بما ينبغي أن يكون للاستدلال أو بكل منهما فيلزم مقدورين قادرين . أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح . لأن نسبة المقدورات إليهما على السواء . لأن القادرية بالذات والمقدورية بالإمكان .

الخامس : إذا أراد أحدهما أمراً فإن لم يتمكن الآخر من إرادة ضده فعاجز . إذ لا مانع سوى تعلق قدرة الأول . وإن تمكن لزم من فرض وقوعهما إما وقوع الضدين وهو محال . أو لا وقوعهما . وهو عجز لهما مع الاستحالة في مثل حركة جسم وسكونه أو وقوع أحدهما فقط وهوترجيح بلا مرجح مع عجز من لم يقع مراده .

السادس : إن اتفقا على مقدور لزم التوارد وإلا فالتمانع .

السابع : ما به التمايز إن كان من لوازم الألوهية فباطل وإلا فيمكن ارتفاعه فترتفع الاثنينية .

الثامن : لادليل على الثاني فيجب نفيه وإلا لزم محالات[1] .

التاسع : لو تعدد لم يتناه إذ لا أولوية .

العاشر : الأدلة السمعية من الإجماع والنصوص القطعية وفي بعض ما سبق ضعف لا يخفى) .

الرابع : شروع في طرق المتكلمين فمنها أنه لو وجد إلهان ، ويتصفان لا محالة بصفات الألوهية من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك . فإذا قصد إلى إيجاد مقدور

---

(١) في (أ) و(ب) محال بدلاً من (محالات) .

معين، كحركة جسم معين في زمان معين، فوقوعه إما أن يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين، بمعنى استقلال كل منهما بإيجاده، وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك. وإما أن يكون بأحدهما، فيلزم الترجيح(١) بلا مرجح، لأن المقتضى للقادرية ذات الإله، وللمقدورية إمكان الممكن فنسبة(٢) الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان.

لا يقال يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال، أو يقع بهما جميعاً لا بكل منهما ليلزم المحال. لأنا نقول للأول باطل(٣) للزوم عجزهما، ولأن المانع عند وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر، فيلزم من عدم وقوعه بهما(٤) وقوعه بهما. وكذا الثاني لأن التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والإرادة.

الوجه الخامس:

أنه لو وجد إلهان بصفة الألوهية، فإذا أراد أحدهما أمراً كحركة جسم مثلاً فإما أن يتمكن الآخر من إرادة ضده أو لا؟ وكلاهما محال. أما الأول: فلأنه لو فرض تعلق إرادته بذلك الضد. فإما أن يقع مرادهما وهو محال لاستلزام اجتماع الضدين، أو لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الإلهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان واحد(٧)، معين؛ أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح(٨) بلا مرجح، وعجز من فرض قادراً حيث لم يقع مراده.

وأما الثاني: فلأنه يستلزم عجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه أعني إرادة الضد، والمقدمات كلها بيِّنة سوى هذه، فإنها ربما(٩) تمنع ويقال لا

---

(١) في (ب) الترجح.
(٢) في (أ) نسبة.
(٣) في (ب) مطلوب بدلاً من (باطل).
(٤) سقط من (ب) لفظ (بهما).
(٥) سقط من (ب) وقوعه.
(٦) في (ب) أمر الحركة وهو تحريف.
(٧) سقط من (أ) لفظ (واحد).
(٨) في (أ) الترجح
(٩) في (ب) إنما بدلاً من (ربما).

نسلم[١] أن مخالفة أحدهما للآخر، وإرادة ضد ما أراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزاً! وذلك أن الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعاً بحسب شرط، ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر.

والجواب : أن الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب ، والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هوالاجتماع أعني كونه في آن واحد، في حيزين فكذا ها هنا يمتنع اجتماع الإرادتين، وهو لا ينافي إمكان كل منهما، فتعين أن لزوم المحال، إنما هو من وجود الإلٰهين. فإن قيل : كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد. فإذا[٢] على المصلحة في أحد الضدين، امتنع إرادة الآخر.

قلنا : لو سلم كون الإرادة تابعة للمصلحة، ففرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح.

فإن قيل: ما ذكرتم لازم في الواحد إذا وجد المقدور؛ فإنه لا يبقى قادراً عليه، ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم أن لا يصلح للألوهية.

قلنا : عدم القدرة منا على تنفيذ القدرة ليس عجزاً بل كمالاً للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه، فإنه عجز بتعجيز الغير إياه.

وهذا البرهان يسمى برهان التمانع وإليه الإشارة[٣] بقوله تعالى: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾[٤].

---

(١) سقط من (ب) لفظ (نسلم).

(٢) في (ب) فإن بدلاً من (فإذا).

(٣) في (ب) أشار بدلاً من (الإشارة).

(٤) سورة الأنبياء آية رقم ٢٢ وتقرير الدليل كما يسوقه علماء الكلام لو كان في السموات والأرض إله غير الله لتنازعت الإرادتان بين سلب وإيجاب، وأن هذا التنازع يؤدي إلى فسادهما لتناقض الإرادتين ولكنهما صالحان غير فاسدين فبطل ما يؤدي إلى الفساد فكانت الوحدانية فسبحان رب العرش عما يصفون ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ وإذا ثبت أنه ليس فيه اختلاف ولا تضارب في مقرراته ولا عباراته فإنه يثبت النقيض وهو أنه من عند الله تعالى.

المعجزة الكبرى لمحمد أبو زهرة ص ٤٠١.

فإن أريد بالفساد عدم التكون، فتقديره أنه لو تعدد الإله لم تتكون السماء والأرض، لأن تكونهما إما لمجموع[1] القدرتين، أو بكل منهما أو بأحدهما، والكل باطل.

أما الأول: فلأن من شأن الإله كمال القدرة.

وأما الآخران[2] فلما مرّ. وإن أريد بالفساد الخروج عما هما[3] عليه من النظام فتقديره أنه لو تعدد الإله لكان بينهما التنازع والتغالب، وتميز صنع كلٍّ عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي، فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد، ويختل النظام[4] الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار.

الوجه السادس: لو وجد إلهان. فإن اتفقا على إيجاد كل مقدور لزم التوارد وإن اختلفا لزم مفاسد التمانع أعني عجزهما أو عجز أحدهما مع الترجيح[5] بلا ترجح.

الوجه السابع: لو تعدد الإله فما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الإلهية ضرورة اشتراكهما، بل من العوارض فيجوز مفارقتها، فترفع الاثنينية، فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال.

الوجه الثامن: أن الواحد كافٍ[6] ولا دليل على الثاني، فيجب نفيه، وإلا لزم جهالات لا تحصى مثل كل موجود تبصره[7] اليوم غير الذي كان بالأمس ونحو ذلك فإن قيل: كان الله في الأزل ولا دليل عليه[8].

---

(١) في (أ) بمجموع.
(٢) في (ب) الآخر بدلاً من (الآخران).
(٣) في (ب) بزيادة (ثم) ولا محل لها.
(٤) في (أ) الانتظام.
(٥) في (أ) الترجح بدلاً من (الترجيح).
(٦) في (ب) كان بدلاً من (كاف).
(٧) في (ب) تنصره بدلاً من (تبصره).
(٨) في (أ) حينئذ بدلاً من (عليه).

وأجيب: بأن المراد أن[1] ما لا دليل لنا عليه[2] يجب علينا نفيه. ولنا دليل على وجوده في الأزل.

وقد يجاب: بأن المراد أن مالا يمكن أن يقوم عليه دليل يجب نفيه. والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزال، وإن لم يمكن في الأزل بخلاف الشريك، فإنه لو كان عليه دليل، فإما أزلي وهو باطل، لأنه لا يلزم افتقاره إلى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين. وإما حادث وهو لا يستدعي مؤثراً ثانياً[3]، ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ.

الوجه التاسع: إنه لا أولية لعدد[4] دون عدد، فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الأدلة[5] على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه.

الوجه العاشر: أن بعثة الأنبياء عليهم السلام[6] وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية، فيجوز التمسك بالأدلة السمعية، كإجماع الأنبياء على الدعوة إلى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك.

وما قيل: إن التعدد يستلزم الإمكان لما عرف من أدلة[7] التوحيد وما لم يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع[8] الممكنات لم يتأت إثبات البعثة والرسالة ليس بشيء، لأن غايته[9] استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفيه، معرفتها فضلاً عن التوقف، ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (أن).
(٢) سقط من (ب) لفظ (لنا).
(٣) سقط من (ب) لفظ (ثانياً).
(٤) في (ب) تعدد بدلاً من (لعدد).
(٥) في (ب) الدلالة.
(٦) سقط من (ب) جملة (عليهم السلام).
(٧) سقط من (أ) لفظ (جميع).
(٨) في (ب) بزيادة لفظ (الامكان).
(٩) في (ب) عنايته وهو تحريف.

خاتمة

حقيقة التوحيد عدم الشريك

(لم يخل بالتوحيد القول بقدم الصفات وإيجاد الحيوان لأفعاله وإن قبح لفظ الخلق، وإن صح منه تفويض أمر الشرور والقبائح إلى الشيطان. وأما القول بقدم العقول وإيجادها للنفوس والأجسام وقدم الافلاك، وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل. والمشركون وافقهم الثانوية القائلون بمبدأين، نور وظلمة. والمجوس القائلون بتفويض الشرور حتى الأجسام الخبيثة إلى (أهرمن) وإن جعل متولداً من (يزدان) وعبدة الأجسام لتأويلات توهموها. والقائلون بالولد. سبحان الله عما يشركون).

قال:

خاتمة: حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها ولا نزاع لأهل الإسلام في أن تدبير العالم وخلق الأجسام، واستحقاق العبادة، وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني[1] بالقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم.

وأما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الألوهية، وبوجوب الوجود. فنحن إنما نقول بالصفات القديمة دون الذوات، ومع ذلك لا نجعل[2] الصفة غير الذات.

والمعتزلة إنما يقولون بخلق العباد لأفعالهم دون غيرها من الأعراض[3] والأجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من[4] حوادث العالم، وهو الشرور والقبائح إلى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى، وإن كان بإقداره وتمكينه خطب صعب، وأصعب منه قول الفلاسفة: بقدم العقول وإيجادها للنفوس وبعض الأجسام،

---

(١) في (ب) ومعين القدم.
(٢) في (ب) لا تحول بدلاً من (نجعل).
(٣) سقط من (ب) لفظ (والأجسام).
(٤) في (ب) شرط من الحوادث.

وتفويض تدبير عالم العناصر إليها، وإلى الأفلاك.

فمرجع التوحيد عندهم إلى وحدة الواجب لذاته[1] لا غير.

فالمعتزلة إنما يبالغون في نفس تعدد القديم.

وأهل السنة في نفي تعدد الخالق.

والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة، والموجد للجسم.

وأما المشركون فمنهم الثنوية[2] القائلون بأن للعالم إلهين نور هو مبدأ الخيرات، وظلمة هو مبدأ الشرور.

ومنهم المجوس القائلون بأن مبدأ الخيرات هو (يزدان) ومبدأ الشرور هو (أهرمن) واختلفوا في أن (أهرمن) أيضاً قديم أو حادث من (يزدان) وشبهتهم أنه لو كان مبدأ الخير والشر واحد لزم كون الواحد خيراً وشريراً وهو محال.

والجواب: منع اللزوم إن أريد بالخير من غلب خيره، وبالشر[3] من غلب شره، ويمنع[4] استحالة اللازم إن أريد خالق الخير وخالق الشر في الجملة.

غاية الأمر أنه لا يصلح إطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب شره.

وعورض بأن الخير إن لم يقدر على دفع الشرير أو الشرور فعاجز، وإن قدر ولم يفعل فشرير، وإن جعل إبقاؤها[5] خيراً لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما تزعم المعتزلة في خلق إبليس[6] وذريته وأقداره وتمكينه من الإغواء، فليعل نفس

---

(١) في (ب) بذاته بالباء.

(٢) الثنوية: مذهب قديم شاع خاصة في بلاد فارس قبل المسيحية وبعدها وانتسبت اليه فرق تحمل أسماء أصحابها أقدمها الزرادشتية نسبة الى زرادشت وكان يمثل النور والظلمة (يزدان وأهرمن) ومنها الديصانية نسبة إلى ديصان والمانوية نسبة إلى مانى ثم المزدكية نسبة إلى مزدك، ومن الثنوية الطائفة المرقونية التي حاولت أن تمزج بينها وبين المسيحية. راجع القاموس الإسلامي ج ١ ص ٥٤٣.

(٣) في (ب) وبالشر بدلاً من (الشرير).

(٤) في (ب) ومنع بدلاً من (يمنع).

(٥) في (ب) أبقاها.

(٦) إبليس: هو اسم أعجمي ممنوع من الصرف، وقيل عربي واشتقاقه من الإبلاس لأن الله تعالى أبلسه من رحمته، وآيسه من مغفرته. قال ابن الإنباري: لا يجوز أن يكون مشتقاً من أبلس لأنه لو كان مشتقاً

خلق الشرور والقبائح أيضاً، كذلك، فلا يكون شراً وسفهاً، ومنهم عبدة الملائكة، وعبدة الكواكب، وعبدة الأصنام، أما عبدة الملائكة والكواكب فيمكن أنهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لأمور قديمة بالزمان، شفعاء العباد عند الله تعالى مقربة إياهم إليه تعالى[1] وأما الأصنام [2] فلا خفاء في أن العاقل لا يعتقد فيها شيئاً من ذلك.

قال الإمام: فلهم في ذلك تأويلات باطلة:

الأول: أنها صور أرواح تدبر أمرهم وتعتني بإصلاح حالهم على ما سبق.

الثاني: أنها صور الكواكب التي إليها تدبير هذا العالم فزينوا كلاً منها بما يناسب ذلك الكوكب.

الثالث: أن الأوقات الصالحة للطلسمات القوية الآثار لا توجد إلا أحياناً من أزمنة متطاولة جداً فعملوا في ذلك الوقت طلسماً لمطلوب خاص يعظمونه ويرجعون إليه عند طلبه.

الرابع: أنهم اعتقدوا أن الله تعالى جسم على أحسن ما يكون من الصورة، وكذا الملائكة، فاتخذوا صوراً بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدوها لذلك.

الخامس: أنه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالاً

= لصرف. قال أبو إسحاق: فلما لم يصرف دل على أنه أعجمي. قال ابن جرير: لم يصرف وإن كان عربياً لقلة نظره من كلامهم فشبهوه بالأعجمي. وقال الواحدي: الاختيار أنه ليس بمشتق لاجتماع النحويين على أنه ممن يمنع من الصرف للعجمة والعلمية.

واختلفوا هل هو من الملائكة أم لا..؟ فرُوي عن طاوُس ومجاهد عن ابن عباس أنه من الملائكة وكان اسمه عزازيل فلما عصي الله تعالى لعنه وجعله شيطاناً مريداً وسماه إبليس وبهذا قال ابن مسعود وسعيد.

(١) سقط من (ب) لفظ (تعالى).

(٢) في (ب) الأجسام بدلاً من الاصنام.

على صورته وعظموه تشفعاً إلى الله تعالى وتوسلاً(١)، ومنهم اليهود القائلون: إن عزيراً ابن الله(٢)؛ لما أحياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة عن ظهر قلبه، ومنهم النصارى القائلون بأن المسيح ابن الله حيث ولد بلا أب، وورد في الإنجيل ذكرهما بلفظ الأب والابن.

والجواب: أنه إن صح النقل من غير تحريف، فمعنى الأبوة الربوبية، وكونه المبدأ والمرجع، ومعنى النبوة التوجه إلى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل أو قصد التشريف والكرامة، ولهذا نقل في الإنجيل مثل ذلك في حق الأمة أيضاً حيث قال: إني صاعد إلى أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم.

وبالجملة فنفي الشركة في الألوهية ثابت عقلاً وشرعاً وفي استحقاق العبادة شرعاً، ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عمّا يشركون﴾(٣)

---

(١) وبهذا المعنى فسر ما جاء في صحيح مسلم من حديث عائشة ـ رضي الله عنها أن أم حبيبة، وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة تسمى مارية فيها تصاوير لرسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجداً وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة.
وذكر الثعلبي عن ابن عباس ـ قال: هذه الأصنام أسماء رجال صالحين من قوم نوح فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا في مجالسهم التي كانوا يجلسون فيها أنصاباً وسمُّوها بأسمائهم تذكرونهم بها، ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك ونسخ العلم عبدت من دون الله.

(٢) قد روى أن سبب ذلك القول أن اليهود قتلوا الأنبياء بعد موسى عليه السلام فرفع الله عنهم التوراة ومحاها من قلوبهم، فخرج عزير يسيح في الأرض فأتاه جبريل فقال: أين تذهب. قال: أطلب العلم، فعلمه التوراة كلها فجاء عزير بالتوراة إلى بني إسرائيل فعلمهم، وقيل: بل حفّظها الله عزيراً كرامة منه له: فقال لبني إسرائيل إن الله حفظني التوراة فجعلوا يدرسونها من عنده، وكانت التوراة مدفونة، كان دفنها علماؤهم حين أصابهم من الفتن والجلاء والمرض، وقتل بختنصر إياهم ثم إن التوراة المدفونة وجدت فإذا هي متساوية لما كان عزير يدرس فضلوا عند ذلك وقالوا: إن هذا لم يتهيأ لعزير إلا وهو ابن الله. حكاه الطبريُّ. وظاهر قول النصارى أن المسيح ابنُ الله، إنما أرادوا نبوة النسل كما قالت العرب في الملائكة، وكذلك يقتضي قول الضحاك والطبريُّ وغيرهما وهذا أشنع الكفر.
قال أبو المعالي: أطبقت النصارى على أن المسيح إله وأنه ابنُ إله قال ابنُ عطية، ويقال إن بعضهم يعتقدها نبوة حنو ورحمة، وهذا المعنى أيضاً لا يحل أن تطلق النبوة عليه وهو كفر.

(٣) سورة التوبة آية رقم ٣١.

المبحث الثاني

(أنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في مكان وجهة.

فالحكماء[1]: لأن الجسم محتاج إلى جزئه، والعرض إلى محله والجوهر وجوده زائد على ماهيته، والمكان والجهة من خواص الجسم.

والمتكلمون: لأن الجوهر ينبىء لغة عمَّا هو أصل الشيء والعرض: عمَّا يمتنع بقاؤه، وإن دار مع القائم بنفسه والقائم بغيره، والجسم حادث، لما سبق ومتحيز بالضرورة ومتصف ببعض الامتداد والاشكال لمخصص فتحتاج، ولو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحادث، أعني الحيز، ولزم إمكان الواجب ووجوب المكان، لأن التحيز محتاج إلى الحيز دون العكس ولكان إما في كل حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل، وإما في البعض بمخصص فيحتاج أولاً فيلزم الترجيح بلا مرجح).

قال: الواجب ليس بجسم[2] لأن كل جسم مركب من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل، ووجودية هي الهيولي والصورة، أو الجواهر الفردة ومقدارية

---

(١) الحكيم: صاحب الحكمة، ويطلق على الفيلسوف، والعالم والطبيب وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان والحكماء السبعة عند قدماء اليونانيين هم طالس، وبيتاكوس، وبياس وصولون، وكليوبول، وميزون، وشيلون.

راجع: كتاب بروتاغوراس لأفلاطون.

(٢) الجسم في باديء النظر هو هذا الجوهر الممتد للأبعاد الثلاثة الطول، والعرض، والعمق، وهو ذو شكل ووضع، وله مكان إذا شغله منع غيره من التداخل فيه معه، فالامتداد، وعدم التداخل هما إذاً المعنيان المقومان للجسم ويضاف إليهما معنى ثالث وهو الكتلة. والجسم الطبيعي عند قدماء الفلاسفة هو مبدأ الفعل والانفعال، وهو الجوهر المركب من مادة وصورة.

هي الأبعاض، وكل مركب محتاج إلى جزئه، ولا شيء من المحتاج بواجب، وليس بعرض لأن كل عرض محتاج إلى محل يقومه، إذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر؛ لأن معنى الجوهر ممكن يستغني عن المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لا من موضوع فيكون وجوده زائداً عليه، والواجب ليس كذلك على ما سبق، وليس في مكان وجهه؛ لأن المكان[1] اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى أو للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم المنتهى مأخذ الإشارة، ومقصد المتحرك فلا يكونان إلا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك.

وللمتكلمين خصوصاً القدماء منهم في هذه التنزيهات مسلك آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية أن الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء، والعرض لما يستحيل بقاؤه وإن كان يصح في الشاهد أن كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر، وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض، إلا أن إطلاق الاسم ليس من هذه الجهة، بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة.

يقال: فلان يجري على جوهره الشريف، أي أصله وهذا الثوب جوهريٌّ، أي محكم الأصل جيد الصنعة وهذا الأمر عارض أي يزول، وعرض لفلان أمر

---

(١) المكان الموضع، وجمعه أمكنة وهو المحل المحدد الذي يشغله الجسم تقول مكان فسيح، ومكان ضيق، وهو مرادف للامتداد، ومعناه عند ابن سينا السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي (راجع رسالة الحدود ٩٤). وعند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده (تعريفات الجرجاني). والمكان عند الحكماء الإشراقيين هو البعد المجرد الموجود، وهو ألطف من الجسمانيات، وأكثف من المجردات، ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره، فعلى هذا يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات، مساوياً للبعد الذي في الجسم، بحيث ينطبق أحدهما على الآخر، سارياً فيه بكليته (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي). والمكان عند المحدثين وسط مثالي غير متداخل الأجزاء، حاوٍ للأجسام المستقرة فيه، محيط بكل امتداد متناه، وهو متجانس الأقسام متشابه الخواص في جميع الجهات.

أي معنى لا قرار له ولا يدوم، ومثله: العارض للسحاب، ومن هاهنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى أعراضاً. وفي نفي الجسمية وجوه:

الأول: أن كل جسم حادث لما سبق.

الثاني: أن كل جسم متميز[1] بالضرورة. والواجب ليس كذلك لما سيأتي.

الثالث: أن الواجب لو كان جسماً. فإما أن يتصف بجميع صفات الأجسام. فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما، وإما ألا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض لوازم الجسم، مع أن الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما، وإما أن يتصف بالبعض دون البعض، فيلزم احتياج الواجب في صفاته إن كان ذلك لمخصص[2]، ويلزم الترجيح بلا مرجح، إن كان لا لمخصص.

الرابع: أنه لو كان جسماً لكان متناهياً لما مرَّ من[3] تناهي الأبعاد، فيكون شكلاً، لأن الشكل عبارة عن هيئة إحاطة النهاية بالجسم، وحينئذ[4]. إما أن يكون على جميع الأشكال وهو محال،أو على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج أو لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح.

لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون أضدادها.

لأنا نقول: صفاته صفات كمال يتصف بها لذاته، وأضدادها صفات نقص تنزه عنها لذاته بخلاف الأضداد المتواردة على الأجسام، فإنها قد تكون متساوية الأقدام، وفى نفي الحيز والجهة وجوه.

الأول: أنه[5] لو كان الواجب متحيزاً للزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز[6] واللازم باطل لما مرَّ من حدوث ما سوى الواجب وصفاته.

---

(١) في (أ) متحيز بدلاً من (متميز).

(٢) في (ب) بمخصص.

(٣) في (أ) في بدلاً من حرف الجر (من).

(٤) في (ب) وهي بدلاً من (حينئذ).

(٥) سقطمن (ب) لفظ (أنه).

(٦) سقطمن (أ) لفظ (الحيز).

الثاني : أنه لو كان في مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة. والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب. ولكان المكان مستغنياً عنه لإمكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنياً عما سواه بطريق الأولى فيكون واجباً والمفروض أن[1] الواجب هو المتمكن لا الإمكان[2] ومعنى الوجهين على أن الحيز موجود لا متوهم.

الثالث : لو كان الواجب في حيز وجهة. فإما أن يكون في جميع الأحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات، ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالقاذورات. وإما أن يكون في البعض دون البعض، فإن كان لمخصص لزم الاحتياج، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

---

(١) سقط من (ب) حرف (أن).

(٢) في (أ) المكان بدلاً من (الإمكان).

المخالفون في تنزيه الله تعالى

(قال: وأما المخالفون: فمنهم أطلق الجسم بمعنى الموجود والجوهر بمعنى القائم بنفسه، والحق المنع شرعاً واحتياطاً ومنهم [1] المجسمة: القائلون بأنه جسم على صورة شاب أمرد أو شيخ أشمط أو شبيكة بيضاء تتلألأ.

والمشبهة [2]: القائلون: بأنه في جهة العلو وفوق العرش مماساً له أو محاذياً ببعد متناه أو غير متناه متمسكين بأن كل موجود جسم أو جسماني أو متحيز أو حال فيه ومتصل بالعالم أو منفصل وداخل العالم أو خارجه، وبظواهر النصوص المشعرة بالجهة والجسمية والجواب ظاهراً).

أما المخالفون إجراء الجسم مجرى الموجود فمخالف للعرف واللغة. ولما اشتهر من الاصطلاحات، لكن إطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه، وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء.

فمن ها هنا يقع في كلام بعضهم إطلاق لفظ الجوهر على الواجب.

وفي كلام ابن كرام[3] أن الله احدى الذات، احدى الجوهر، ومع هذا فلا ينبغي

(١) المجسمة: أتباع محمد بن كرام ويري الشهرستاني: أن ابن كرام بدأ صفاتياً ثم غلا في إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم، ومن الواضح أن أول ما فجأ ابن كرام هو أنه آمن بالعرشية والجهة فالله عنده مستقر على العرش وأنه بجهة فوق ذاتاً، ولا يمكن هذا إلا الجسم.

(٢) المشبهة: اتباع مقاتل بن سليمان. والمقدسي يرى أن مقاتل بن سليمان زعم أن الله جسم من الأجسام - لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه.

(٣) هو محمد بن كرام ولد بسجستان ثم انتقل حين شب إلى خراسان نشأ في موطن الحشوية والمشبهة، ارض مقاتل بن سليمان القديمة وكانت خرسان ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه في التجسيم بروح الزهد والتنسك توفي عام ٢٥٥ هـ.

أن يجزأ على ذلك، ولا على إطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود. إما سمعاً فلعدم إذن الشارع، وإما عقلا فلإيهـامه بما عليه المجسمة من كونه جسماً بالمعنـى المشهـور، ولما[1] عليه النصارى من أنه جوهر واحد، ثلاثة أقانيم[2] على ما سيجيء. وأما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة، فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة تستلزمها، وعلى ظواهر آيات وأحاديث مشير[3] بهـا. أمـا الأول: فكقولهـم كل موجود فهو إما جسم أو حال في جسم والواجب يمتنـع أن يكون حالاً في الجسـم لامتناع احتياجه فيتعين أن يكون جسماً. وكقولهم: كل موجود إما متحيز أو حال في التحيز ويتعين كونه متحيزاً لما مرّ، وكقولهم: الواجب إما متصل بالعالم أو منفصل عنه، وأياً ما كان يكون في جهة منه.

وكقولهم: الواجب إما داخل في العالم فيكون متحيزاً أو خارجاً عنه فيكون في جهة منه، ويدعون في صحة هذه المنفصلات، وتمام انحصارها الضرورة والجواب: المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه، أو المساوى لنقيضـه، وأطبـق أكثـر العقلاء على خلافها، وعلى أن الموجود إما جسم أو جسماني، أو ليس بجسم، ولا جسماني، وكذا باقي التقسيمات المذكورة، والجزم بالانحصار في القسمين، إنما هو من الأحكام الكاذبة للوهم، ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة، أو على أن الوهميات كثيراً ما تشتبه بالأوليات.

وأما الثاني: فلقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾[4] ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهـم

---

(١) في (ب) وبما بدلاً من (ولما).

(٢) يراجع في ذلك ما كتبه الإمام الجويني في كتابه (الشامل في أصول الدين) حيث تكلم عن الأقانيم وذكر مذاهب النصارى فيها مع استقصاء وجوه الرد فيهـا. وناقشهم منـاقشة العـالم الفاهم لأمـور دينه وفند مذاهبهم في الاتحاد ودرع اللاهوت بالناسوت ص ٥٧٥ وما بعدها وقـد قمنا بـالتعريف بالأقانيم فيا تقدم من هذا الكتاب.

(٣) في (أ) تشعر بها.

(٤) سورة الفجر آية رقم ٢٢.

الله﴾[1] ﴿الرحمن على العرش استوى﴾[2] ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾[3] ﴿ويبقى وجه ربك﴾[4] ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[5] ﴿ولتصنع على عيني﴾[6] ﴿خلقت بيدي﴾[7] ﴿والسموات مطويات بيمينه﴾[8] ﴿يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله﴾[9] . إلى غير ذلك وكقوله عليه الصلاة والسلام للجارية الخرساء: «أين الله» فأشارت إلى السماء فلم ينكر عليها، وحكم بإسلامها[10] .

«إن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا»[11] الحديث.

«إن الله خلق آدم على صورته»[12].

«إن الجبار يضع قدمه في النار»[13].

«إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذه»[14].

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢١٠ وقد جاءت هذه الآية محرفة في المطبوعة بزيادة (الفاء) وفي المخطوطة بزيادة (الواو).

(٢) سورة طه آية رقم ٥.

(٣) سورة فاطر آية رقم ١٠.

(٤) سورة الرحمن آية رقم ١٧.

(٥) سورة الفتح آية رقم ١٠.

(٦) سورة طه آية رقم ٣٩.

(٧) سورة ص آية رقم ٧٥.

(٨) سورة الزمر آية رقم ٦٧.

(٩) سورة الزمر آية رقم ٥٦.

(١٠) الحديث رواه مسلم في المساجد ٣٣ وأبو داود في الصلاة ١٦٧ والإيمان ١٦ والنسائي في الوصايا ٨ صوم ٢. والموطأ في العتق ٩ وأحمد بن حنبل ٢ : ٢٩١، ٣ : ٤٥١.

(١١) الحديث رواه البخاري في التهجد ١٤ ومسلم في المسافرين ١٦٨، ١٧٠ وأبو داود في السنة ١٩ والترمذي في الصلاة ٢١١ والدعوات ٧٨ وابن ماجه في الإقامة ١٨٢ والدارمي في الصلاة ١٦٨ والموطأ في القرآن ٣٠، وأحمد بن حنبل ٢ : ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٨٢.

(١٢) الحديث رواه البخاري في التفسير سورة ٥٠ والايمان ١٢ وتوحيد ٧، ٢٥ ومسلم في الجنة ٣٥، ٣٧، ٣٨، والترمذي في الجنة ٢٠ وتفسير سورة ٥٠ وأحمد بن حنبل ٢ : ٢٦٩، ٥٠٧ ٣ : ١٢.

(١٣) الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده، ٢ : ٢٤٤، ٢٥١ والبخاري في الاستئذان ١. ومسلم في البر ١١٥، والجنة ٢٨.

(١٤) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده حـ ٥ : ٢٧٨ ولم يعثر على هذا الحديث في غير هذا الكتاب.

«إن الصدقة تقع في كف الرحمن»[1] إلى غير ذلك.

والجواب: أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها، ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها[2]، جرياً على الطريق الأسلم الموافق للوقف على ﴿إلا الله﴾ في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾[3].

أو تأول تأويلات مناسبة موافقة لما دلت عليه[4] الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير، وشروح الحديث سلوكاً للطريق الأحكم الموافق للعطف في ﴿إلا الله والراسخون في العلم﴾[5].

فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة[6]، فما بال الكتب السماوية! والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك؟ من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك، وتحقيق كما قررت. الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته، وحقية المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد، مع أن هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد، والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان، والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء.

---

(١) الحديث رواه مسلم في الزكاة ٦٣ والنسائيُّ في الزكاة ٤٨ وابن ماجه في الزكاة ٢٨ وأحمد بن حنبل ٢: ٢٦٨، ٥٣٨ ولفظه عند مسلم «ما تصدق أحد بصدقة من طيب ولا يقبل الله إلا الطيب إلا أخذها الرحمن بيديه وإن كانت ثمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل كما يربى أحدكم فلوه أو فصيله».

(٢) في (ب) حقيقيتها.

(٣) سورة آل عمران آية رقم ٧.

(٤) في (ب) دلَّ بدلاً من (دلت).

(٥) سورة آل عمران آية رقم ٧.

(٦) الجهة: هي الجانب والناحية والموضع الذي تتوجه إليه وتقصده قال ابنُ سينا: إننا نعنى بالجهة شيئاً إليه مأخذ حركة أو إشارة راجع جامع البدائع ١٥٤.
والجهة والحيز متلازمان في الوجود لأن كلاً منهما مقصد للمتحرك الأيني، إلا أن الحيز مقصد للمتحرك بالحصول فيه، والجهة مقصد له بالوصول إليها. والقرب منها فالجهة منتهى الحركة لا ما تصح فيه الحركة (راجع كليات أبي البقاء).

أجيب : بأنه لما كان التنزيه عن الجهة [1] مما تقصر عنه عقول العامة حتى يكاد يجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم، والأقرب إلى اصطلاحهم، والأليق بدعوتهم إلى الحق، ما يكون ظاهراً في التشبية وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات[2] الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء، ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء، بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء، إذ[3] منها يتوقع الخيرات والبركات، وهبوط الأنوار، ونزول الأمطار.

---

(١) في (ب) عما بدلاً من (مما).
(٢) في (ب) مسمات بدلاً من (سمات).
(٣) في (ب) أو بدلاً من (إذ).

الواجب لا يتصف بالكميات ولا الكيفيات

(قال: تنبيه فلا يتصف بشيء من الكميات والكيفيات من الطول والعرض والصورة واللون والطعم والرائحة والفرح والغم والغضب واللذة والألم.

وقول الحكماء: باللذة العقلية لما أنه يدرك كمالاتها فيبتهج بها إنما يتم لو ثبت أن إدراك الملائم في الغائب لذة أو ملزوم لها كما في الشاهد).

تنبيه: لما ثبت أن الواجب ليس بجسم ظهر أنه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة، واللون، والطعم، والرائحة، واللذة، والألم، والفرح[1] والغم، والغضب، ونحو ذلك، إذ لا يعقل منها إلا ما يخص الأجسام، وإن كان البعض منها مختصاً بذوات الأنفس. ولأن للبعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال[2].

وأثبت الحكماء اللذة العقلية، لأن كمالاته أمور ملائمة وهو مدرك لها، فيبتهج بها.

واعترض بأنه إن أريد أن الحاجة التي تسميها اللذة هي نفس إدراك الملائم فغير معلوم. وإن أريد أنها حاصلة البتة عند إدراك الملائم، فربما يختص ذلك بإدراكنا دون إدراكه، فإنهما مختلفان قطعاً.

واعلم أن بعض القدماء بالغوا في التنزيه حين امتنعوا عن إطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعماً منهم أنه يوجب إثبات المثل له، وليس كذلك[3]، إذ المماثلة إنما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على

(١) سقط من (ب) لفظ (والفرح).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (تعالى).
(٣) في (أ) لأن بدلاً من (إذ).

السواء، ولا تساوي بين مشيئته ومشيئة[1] غيره، ولا بين علمه وعلم غيره، وكذا جميع الصفات. وأشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن إطلاق اسم الموجود عليها[2] وأما الامتناع عن إطلاق الماهية، فمذهب كثير من المتكلمين. لأن معناها المجانسة [3]، يقال ما هذا الشيء من أي جنس هو؟.

قالوا: وما روي أن أبا حنيفة [4] رحمه الله كان يقول: «إن لله تعالى مشيئة [5] لا يعلمها إلا هو» ليس بصحيح، إذ لم يوجد في كتبه، ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه. ولو ثبت فمعناه أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل أو خبر أو أن له اسماً لا يعلمه غيره، فإن لفظة [6] ما قد يقع سؤالاً عن الاسم.

قال الشيخ أبو منصور [7] رحمه الله: إن سألنا سائل عن الله تعالى [8] ما هو؟.

قلنا: إن أردت ما اسمه؟ فالله الرحمن الرحيم. وإن أردت ما صفته؟ فسميع بصير، وإن أردت ما فعله؟ فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه، وإن أردت ما ماهيته[9] ؟ فهو متعال عن المثال والجنس.

---

(١) في (أ) شيئيته وشيئية غيره.

(٢) سقط من (ب) لفظ (عليه).

(٣) التجانس وكذا المجانسة: بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالإنسان والفرس، وهما من أقسام الوحدة، كذا في شرح المواقف والأصول. وهكذا عند الحكماء على ما يفهم من استعمالاتهم.
راجع كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ ص ٣٢٨.

(٤) هو النعمان بن ثابت، أبو حنيفة إمام الحنفية، الفقيه المجتهد المحقق أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ولد عام ٨٠ هـ بالكوفة، وكان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والافتاء من كتبه (مسند في الحديث) والفقه الأكبر توفي عام ١٥٠ هـ. راجع تاريخ بغداد ١٣ - ٣٢٣ وابن خلكان ٢: ١٦٣، والنجوم الزاهرة ٢٠: ١٢ والبداية والنهاية ١٠: ١٠٧.

(٥) في (أ) ماهية بدلاً من (مشيئة).

(٦) سقط من (ب) كلمة (لفظة).

(٧) هو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام نسبته الى ماتريد محلة بسمرقند من كتبه التوحيد، وأوهام المعتزلة، والرد على القرامطة، ومآخذ الشرائع في أصول الفقه وشرح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة. مات بسمرقند عام ٣٣٣ هـ. راجع الفوائد البهية ١٩٥ ومفتاح السعادة ٢: ٢١ والجواهر المضية ٢: ١٣٠ وفهرس المؤلفين ٢٦٤.

(٨) في (أ) بزيادة لفظ (تعالى).

(٩) سقط من (ب) لفظ (ما).

المبحث الثالث
الواجب لا يتحد بغيره

(قال: في أنه لا يتحد بغيره لما سبق ولامتناع كون الواحد واجباً ممكناً ولا يحل فيه لأن الحال في الشيء محتاج إليه، ولأنه إن احتاج إلى المحل لزم إمكانه وإلا امتنع حلوله، وقد يستدل بأن الحلول إما صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير أو لا فيجب نفيه وبأن ما اتفق العقلاء عليه من الحلول هو التبعية في التحيز وبأنه لو جاز حلوله في الأجسام لما وقع للقطع وبعدم حلوله في أصغرها).

المبحث الثالث: الواجب لا يتحد بغيره، ولا يحل فيه. أما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولأنه يلزم كون الواجب هو الممكن، والممكن هو الواجب، وذلك محال بالضرورة وأما الحلول فلوجوه:

الأول: أن الحال في الشيء يفتقر إليه في الجملة. سواء كان حلول جسم في مكان، أو عرض في جوهر أو صورة في مادة كما هو رأي الحكماء، أو صفة في(١) موصوف، كصفات المجردات، والافتقار إلى الغير ينافي الوجوب.

فإن قيل: قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد.

قلنا: ذلك من خواص الأجسام، ومفضي إلى الانقسام، وعائد إلى حلول الجسم في المكان.

الثاني: أنه لو حل في محل فإما مع وجوب ذلك وحينئذ يفتقر إلى المحل ويلزم إمكانه، وقدم المحل، بل وجوبه، لأن ما يفتقر إليه الواجب أولى بأن يكون واجباً، وإما مع جوازه وحينئذ يكون غنياً عن الحل.

---

(١) في (ب) من بدلاً من (في).

والحال يجب افتقاره إلى المحل فيلزم انقلاب الغني عن الشيء محتاجاً إليه، هكذا قرره الإمام رحمه الله.

ثم اعترض بأنه على التقدير الأول لا يلزم الافتقار لجواز أن توجب ذاتـه ذلك المحل، والمحل الحلول، أو توجب ذاته المحل، والحلول جميعاً، ووجوب اللـوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه إليها. وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لا، لا نسلم [1] أن الحال في الشيء يكون محتاجاً إليه كالجسم المعين بحل في الحيز المعين مع عدم احتياجه في ذاته إليه.

وقد تقرر بأنه [2] إذا كان مستغنياً بالذات لزم إمكانه وقدم المحل وهو ظاهر. واعترض: بأن عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات، ليلزم إمكانه في قدم المحل لجواز أن يكون كل من الغنى والاحتياج عارضاً بحسب أمر خارج.

وأجيب: بأن عدم مجـرد الاستغناء بـالذات يستلزم الإمكـان (لأن الواجب مستغني بالذات ضرورة[3]) ولا حاجة إلى توسيط الاحتياج بالذات، وقد يقرر بأنه إن كان محتاجاً بالذات لزم إمكانه، وإلا امتنع حلوله.

وردّ: بأن عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج، فلا ينافي الحلول.

الثالث: أن الحلول في الغير إن لم يكن صفة كمال، وجب نفيه عن الواجب، وإن كان لزم كون الواجب مستكملاً بالغير وهو باطل وفاقاً.

الرابع: أنه لو حل في شيء لزم تحيزه. لأن المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول الفرض في الحيز تبعاً لحصول الجوهر.

وأما صفات الباري عز وجل [4] فالفلاسفة لا يقولـون بهـا. والمتكلمـون لا

---

(١) سقط من (ب) لفظ (لا نسلم).
(٢) في (ب) إن بدلاً من (إذا).
(٣) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٤) في (أ) بزيادة (عز وجل).

يقولون بكونها أعراضاً ولا بكونها[1] حالة في الذات، بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت [2].

الخامس: أنه [3] لو حل في الجسم على ما يزعم الخصم، فإما في جميع أجزائه فيلزم الانقسام أو في جزء منه فيكون أصغر الأشياء، وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف.

السادس: لو حل في جسم والأجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين، لجاز حلوله في أحقر الأجسام وأرذلها، فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوض وهو باطل بلا نزاع.

---

(١) سقط من (ب) ولا بكونها.

(٢) مذهب السلف وأئمتها أنهم يصفون الله سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل يثبتون الأسماء والصفات وينفون عنه مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل كما قال تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. الشورى آية ١١. ونفاة الصفات أخذوا يقولون: إثبات الصفات يقتضي التركيب والتجسيم. إما لكون الصفة لا تقوم إلا بجسم في اصطلاحهم. والجسم مركب في اصطلاحهم، وإما لأن إثبات العلم والقدرة ونحوهما يقتضي إثبات أمور متعددة وذلك تركيب.

راجع كتاب الصفدية ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) سقط من (ب) لفظ (أنه).

الحلول والاتحاد محكى عن النصارى

(قال: والاتحاد محكى عن النصارى في حق عيسى عليه السلام، وعن بعض الغلاة في حق أئمتهم[1] وعن بعض المتصوفة في حق كلمتهم، وأما ما يدعي بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء في التوحيد، أو أنه لا كثرة في الوجود أصلاً فبحث آخر).

والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات، بل أولى لاستحالة انتفاء[2] الصفة عن الذات، والاحتمالات التي يذهب إليها أوهام المخالفين في هذا الأصل ثمانية[3].

حلول ذات الواجب أو صفته في بدن الإنسان أو روحه، وكذا الاتحاد. والمخالفون منهم نصارى ومنهم[4] منتمون إلى[5] الإسلام. أما النصارى: فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد، ثلاثة أقانيم[6]، هي الوجود والعلم والحياة، المعبر عنها عندهم، بالآب، والابن، وروح القدس على ما يقولون: آباً ابناً روحاً قدساً، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالة، أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات، واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيره جهالة أخرى، وكأنهم يجعلون القدرة راجعة إلى الحياة، والسمع والبصر إلى العلم ثم قالوا: إن الكلمة وهي أقنوم العلم، اتحدت بجسد المسيح، وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند

(١) في (ج) في حق على بدلاً من (أئمتهم).
(٢) في (ب) انتفاء بدلاً من (انتقال).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (ثمانية).
(٤) في (ب) وهم بدلاً من (ومنهم).
(٥) في (ب) في بدلاً من حرف الجر (إلى).
(٦) الأقانيم: الصفات، كالوجود والحياة والعلم، وسموها الأب والأبن، وروح القدس. وإنما العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم.

الملكانية[1] ، وبطريق الإشراق كما تشرق الشمس من قوة على بلور عند النسطورية[2] ، وبطريق الانقلاب لحماً ودماً بحيث صار الإله هو المسيح عند اليعقوبية[3] .

ومنهم من قال: ظهر اللاهوت[4] بالناسوت[5] ، كما يظهر الملك في صورة البشر، وقيل: تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن.

وقيل : إن الكلمة قد تداخل الجسد[6] فيصدر[7] عنه خوارق[8] للعادات.

وقيل : تفارقه فتحله الآلام والآفات إلى غير ذلك من الهذيانات.

وأما المنتمون إلى الإسلام، فمنهم بعض غلاة الشيعة[9] القائلون، بأنه لا

---

(١) الملكانية : أصحاب ملكاً الذي ظهر بأرض الروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته ويعنون بالكلمة أقنوم العلم ويعنون بروح القدس قنوم الحياة.

(٢) النسطورية : أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة. قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة الوجود؛ والعلم والحياة. وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو . . الخ.

(٣) اليعقوبية : أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة إلا أنهم قالوا انقلبت الكلمة لحماً ودماً فصار الإله هو المسيح . وهو الظاهر بجسده بل هو هو . وعنهم أخبرنا القرآن الكريم ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم- سورة المائدة آية ٧٢.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ٢ ص ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠.

(٤) اللاهوت : كلمة سريانية بمعنى الألوهية . وقيل أصله لاه. بمعنى إله زيدت فيه الواو والتاء.

(٥) الناسوت : كلمة سريانية الأصل ومعناها طبيعة الإنسان وقيل أصلها الناس زيد في آخرها واو وتاء مثل ملكوت وجبروت.

(٦) في (ب) الجسم .

(٧) في (ب) فيصور وهو تحريف.

(٨) في (ب) فوارق بدلاً من (خوارق) .

(٩) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً، وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو تقية من عنده. ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر وهم خمس فرق منهم الغالية : وهم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية وحكموا فيهم بأحكام الالهية. فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله. الخ.
راجع ما كتبه الشهرستاني عنهم في كتابه الملل والنحل جـ ٢ ص ١٧٣ .

يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي[1]، وكبعض الجن أو الشياطين في صورة الأناسي[2] فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين. وأولى[3] الناس بذلك علي وأولاده المخصوصون الذين هم خير البرية، والعلم؛ وفي الكلمات العلمية، والعملية[4] فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطاقة البشرية.

ومنهم بعض المتصوفة القائلون بأن السالك إذا أمعن[5] في السلوك، وخاصة لجهة الأصول، فربما يحل الله فيه تعالى الله[6] عما يقول الظالمون علواً كبيراً، وكالنار في الحجر، بحيث لا يتمايز أو يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير.

وصح أن يقول: هو أنا، وأنا هو. وحينئذ يرتفع الأمر والنهي، ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر، وفساد الرأيين غني عن البيان. وها هنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول والاتحاد، وليسا منه في شيء.

الأول: أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله تعالى وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى[7] وصفاته في صفاته. ويغيب عن كل ما سواه، ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى وهذا الذي يسمونه الفناء في التوحيد[8] وإليه يشير الحديث الإلهي «إن العبد لا يزال يتقرب إليّ حتى

---

(١) هو دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة الكلبي، صحابي بعثه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم برسالته إلى قيصر يدعوه للإسلام، وحضر كثيراً من الوقائع، وكان يضرب به المثل في حسن الصورة، وشهد اليرموك ثم نزل دمشق وسكن المزة وعاش إلى خلافة معاوية توفي نحو ٤٥ هـ.
راجع الاصابة ٤٧٢، وتهذيب ابن عساكر ٢٦٨ وفيه دحية بفتح الدال وفي القاموس بالكسر وتفتح.

(٢) سقط من (ب) في صورة.

(٣) في (ب) وأقل وهو تحريف.

(٤) في (أ) بزيادة العملية.

(٥) في (ب) أمضى بدلاً من (أمعن).

(٦) سقط من (ب) لفظ (فيه).

(٧) في (أ) بزيادة لفظ (تعالى).

(٨) الفناء: زوال الشيء والفرق بينه وبين الفساد أن فناء الشيء عدمه على حين أن فساده تحوله إلى شيء آخر.
=

أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي به يسمع، وبصره الذي به يبصر»[1] وحينئذ ربما يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر [2] الكشف عنها بالمقال. ونحن على سبيل التمني، نفترق من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق.

الثاني: أن الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على مظاهر لا بطريق المخالطة، وبتكثره في النواظر، لا بطريق الانقسام، فلا حلول ها هنا، ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية. وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع. وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه ولكن من يضلل الله فما له من هاد.

= والفناء عند الصوفية: عدم شعور الشخص بنفسه، أو بشيء من لوازم نفسه وقيل الفناء تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية. وقيل: الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء ثبوت النعوت المحمودة وعلامته عندهم ذهاب حظ المرء من الدنيا والآخرة إلا من الله تعالى. والبقاء الذي يعقبه هو أن يفنى أعماله. ويبقى بما لله تعالى. وعلامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم، وعلامة فنائك عن نفسك وعن هواك. تركك التعلق بالأسباب التي تجلي النفع وتدفع الضر وآخر الفناء عند الصوفية أن لا ترى شيئاً إلا الله.

راجع المعجم الفلسفي جـ ٢ ص ١٦٧.

(١) الحديث رواه الإمام البخاريُّ في الرقاق ٣٨ وأحمد بن حنبل جـ ٦ : ٢٥٦ ولفظه عند البخاري: إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب إليَّ عبدي بشيء أحب إليَّ مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني لاعطينه ولئن استعاذ بي عبدي لأعيذنه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته».

(٢) في (ب) وبعد بدلاً من (وتعذر).

المبحث الرابع
امتناع اتصاف الواجب بالحوادث

(في امتناع اتصافه بالحادث بمعنى الموجود بعد العدم خلافاً للكرامية، وأما الاتصاف بما له تعلقات حادثة أو بما يتجدد من السلوب والإضافات والأحوال فليس من المتنازع فلا يصلح تمسكاً لهم. والاستدلال بأن المصحح للاتصاف هو مطلق الصفة إذ لا عبرة بالقدم لكونه عدمياً فاسد لجواز أن يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة أو يكون القدم شرطاً أو الحدوث مانعاً. لنا وجوه:

الأول : الإجماع على أن ما يصح عليه إن كان صفة كمال لم يخل عنه وإلا لم يتصف به.

الثاني : أن الاتصاف بالحادث تغير، وهو عليه محال.

الثالث : أنه لو جاز لجاز في الأزل لاستحالة الانقلاب وهو يستلزم جواز وجود الحادث في الأزل لامتناع الاتصاف بالشيء بدونه.

الرابع : أنه لو جاز لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته الحادث لما مر. واستضعف الأول بأن يجوز أن تكون الحوادث كمالات متلاحقة مشروطاً ابتداء الكل بانقضاء الآخر وفيه نظر. والثاني: بأن التغيير بمعنى تبدل في الصفات من غير تأثر[1] عن الغير نفس المتنازع، والثالث: بأن اللازم أزلية الجواز، والمحال جواز الأزلية، والرابع: منع مقدمات الملازمة).

---

(١) في (ج) تبر بدلاً من (تأثر).

المبحث الرابع : الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث أي الموجود بعد العدم خلافاً للكرامية[1] . وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد ما لم تكن، ككونه غير رازق لزيد الميت، رازقاً لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية[2] المتغيرة المتعلقات ككونه عالماً بهذا الحادث قادراً عليه فجائز، وكذا بالأحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصريّ[3] على ماسيجيء[4] تحقيق ذلك، وبهذا يندفع ما ذكره الإمام الرازيّ من أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق الإسلامية وإن[5] كانوا يتبرءون عنه.

أما الأشاعرة[6] : فلأن زيداً إذا وجد، كان الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان وفاعلاً له؛ عالماً بأنه موجود، مبصراً لصورته، سامعاً لصوته، آمراً له بالصلاة بعد ما لم يكن كذلك.

---

(١) أصحاب أبي عبدالله محمد بن كرام. وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة وأصولها ست. العابدية. والتونية والزرينية والاسحاقية والواحدية وأقربهم الهيصمية ولكل واحدة منهم رأي قال أبو عبد الله في كتابه المسمى (عذاب القبر) إنه أحدى الذات أحدى الجوهر وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا. وجوز الانتقال والتحول والنزول. . الخ.
راجع الملل والنحل جـ ١ ص ١٠٨، ١٠٩.

(٢) في (ب) الخفيفة بدلاً من الحقيقة.

(٣) هو محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصريّ أحد أئمة المعتزلة. ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها عام ٤٣٦هـ له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته من كتبه «المعتمد في أصول الفقه» وشرح الأصول الخمسة كلها في الأصول.
راجع وفيات الأعيان ١ : ٤٨٢.

(٤) في (ب) ما يجب.

(٥) في (أ) بزيادة لفظ (وإن).

(٦) أصحاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعريّ ت سنة ٣٢٤ هـ المنتسب إلى أبي موسى الأشعريّ ـ رضي الله عنه وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعريّ ـ رضي الله عنه ـ كان يقرر عين ما يقرره الأشعريّ أبو الحسن فى مذهبه قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، مريد متكلم بكلام الخ.
راجع الملل والنحل جـ ١ ص ٩٤، ٩٥.

وأما المعتزلة[1]: فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يراد وجوده أو عدمه، والسامعية، والمبصرية، لما يحدث من الأصوات والألوان، وكذا بتجدد العالميات عند تجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري.

وأما الفلاسفة: فلقولهم بأن الله تعالى إضافة إلى ما حدث، ثم فنى بالقبلية ثم المعية، ثم البعدية، ؛ وهم لا يقولون بوجود كل إضافة، حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع، وهذه الشبهة هي[2] العمدة في تمسك المجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع، وقد يتمسك بأن المصحح لقيام الصفة بالواجب، إما كونها صفة، فيعم القديم والحادث، وإما مع قيد القدم، أعني كونه غير مسبوق بالعدم، وهو عدمي لا يصلح جزءاً للمؤثر.

وجوابه: منع الحصر لجواز أن يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة، على أن يكونا أمرين متخالفين متشاركين في مفهوم الوصفية، ولو سلم: يجوز أن يكون القدم شرطاً[3] أو الحدوث مانعاً، احتج المانعون بوجوه:

الأول: أنه[4] لو جاز اتصافه بالحوادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالإجماع، وجه اللزوم، أن ذلك الحادث، إن كان من صفات الكمال كان الخلو[5] عنه، مع جواز الاتصاف به نقصاً بالاتفاق، وقد خلا عنه قبل حدوثه، وإن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على أن كل ما يتصف هو به يلزم أن يكون صفة الكمال.

---

(١) المعتزلة: ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدلية وهم قد جعلوا لفظ القدرة مشتركاً وقالوا: لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى. احترازاً من وصمة اللقب إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي ﷺ (القدرية مجوس هذه الأمة).
راجع الملل والنحل جـ ١ ص ٤٣ وما بعدها.

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هي).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (شرطاً).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (انه).

(٥) في (ب) حلوله بدلاً من (الخلو).

واعترض :بأنا لا نسلم[١] أن الخلو عن صفة الكمال نقص، وإنما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفاً بكمال، يكون زواله شرطاً لحدوث هذا [٢] الكمال. وذلك بأن يتصف دائماً بنوع كمال [٣] يتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية! ويكون حصول كل لاحق مشروطاً بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الأفلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطاً لحصول كمال آخر، [٤] بل لاستمرار كمالات غير متناهية، فلا يكون نقصاً.

وأجيب : بأن المقدمة إجماعية بل ضرورية، والسند مدفوع بأنه إذا كان كل فرد حادث، كان النوع حادثاً ضرورة، لأنه لا يوجد إلا في ضمن فرد. وبأن الواجب [٥] على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث، فيكون حادثاً ضرورة. وبأنه في الأزل يكون خالياً عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الأزل فيكون ناقصاً.

الثاني : وهو العمدة [٦] عند الحكماء أن الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال.

وجوابه : أن اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الأزل على أن يكون في الأزل قيداً للجواز، وهو لا يستلزم إلا أزلية [٧] جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الأزل على أن يكون قيداً للاتصاف ليلزم جواز أزلية الحادث، ولا خفاء في أن المحال جواز أزلية الحادث، بمعنى إمكان أن يوجد في الأزل، لا أزلية جوازه، بمعنى أن يمكن في الأزل وجوده في الجملة.

وهذا كما يقال : إن قابلية الإله لإيجاد العالم متحققة في الأزل بخلاف قابليته لإيجاد العالم في الأزل، أي يمكن في الأزل أن يوجده، ولا يمكن أن يوجده في الأزل، ومبنى الكلام، على أن يعتبر[٨] الحادث بشرط الحدوث، وإلا فلا خفاء في إمكان وجوده في الأزل.

---

(١) في (ب) ثم بدلاً من (نسلم).
(٢) في (أ) بزيادة (هو).
(٣) سقط من (ب) جملة (بنوع كمال).
(٤) في (أ) بزيادة (آخر).
(٥) سقط من (ب) لفظ (الواجب).
(٦) في (ب) المعتمد بدلاً من (العمدة).
(٧) في (ب) الاستلزام بدلاً من الأزلية.
(٨) سقط من (أ) لفظ (يعتبر).

الرابع : أنه لو جاز اتصافه بالحادث، لزم عدم حلوله[1] عن الحادث فيكون حادثاً لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك.

وأما الملازمة فلوجهين:

أحدهما : أن المتصف بالحادث لا يخلو عنه، وعن ضده. وضد الحادث حادث، لأنه منقطع إلى الحادث، ولا شيء من القديم كذلك، لما تقرر أن ما يثبت قدمه امتنع عدمه.

وثانيهما : أنه لا يخلو عنه وعن قابليته، وهي حادثة لما مرّ من أن أزلية القابلية تستلزم جواز أزلية المقبول، فيلزم جواز أزلية الحادث وهو محال، وكلا الوجهين ضعيف.

أما الأول : فلأنه إن أريد بالضد ما هو المتعارف، فلا نسلم[2] أن لكل صفة ضد أو أن الموصوف لا يخلو عن الضدين، وإن أريد أن مجرد[3] ما ينافيه وجودياً كان أو عدمياً حتى إن عدم كل شيء ضد له، ويستحيل الخلو عنهما، فلا نسلم[4] أن ضد الحادث حادث. فإن القدم[5] والحدوث إن جعلا من صفات الموجود خاصة، فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وإن أطلقا على المعدوم أيضاً باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود أو مسبوقاً به فهو قديم، وامتناع زوال القديم إنما هو في الموجود لظهور زوال العدم الأزلي لكل حادث.

وأما الثاني : فلأن القابلية اعتبار عقلي معناه، إمكان الاتصاف ولو سلم فأزليتها إنما تقتضي أزلية جواز المقبول أي إمكانه لا جواز أزليته ليلزم المحال. وقد عرف الفرق.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (حلوله).

(٢) في (ب) ثم بدلاً من (نسلم).

(٣) في (ب) بزيادة (أن).

(٤) في (ب) ثم بدلاً من (نسلم).

(٥) القدم : ضد الحدوث، والقدم: وجود فيما مضى: والبقاء: وجود فيما يستقبل، ولم يرد في التنزيل ولا في السنة ذكر القديم في وصف الله تعالى، والمتكلمون يصفونه به. وقد ورد: يا قديم الإحسان وأكثر ما يستعمل القديم يستعمل باعتبار الزمان، نحو قوله تعالى: ﴿كالعرجون القديم﴾ سورة يس آية رقم ٣٩.

الفَصْلُ الثَالِث

في الصفات الوجودية

وفيه مباحث :

الأول : الصفات زائدة على الذات

الثاني : في أنه تعالى قادر

الثالث : في أنه تعالى عالم

الرابع : في أنه تعالى مريد

الخامس : في أنه حي سميع بصير

السادس : في أنه تعالى متكلم

السابع : في صفات اختلف فيها .

المبحث الأول
الصفات زائدة على الذات

المبحث الأول:

(صفاته زائدة على الذات[1]، فهو عالم له علم، قادر له قدرة حيٌّ له حياة، إلى غير ذلك. خلافاً للفلاسفة والمعتزلة).

في الوجودية لا خفاء ولا نزاع في أن اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحداً ليس في جهة وحيز لا يقتضي ثبوت صفات له وكذا بالإضافات والأفعال، مثل كونه تعالى[2] العلي والعظيم، والأول، والآخر، والقابض[3] والباسط[4]، والخافض والرافع، ونحو ذلك. وإنما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية، مثل كونه العالم والقادر. فعند أهل الحق له صفات أزلية زايدة على الذات، فهو عالم له علم قادر له قدرة، حيّ له حياة، وكذا في السميع والبصير

---

(١) ما من شك في أن البحث في الذات والصفات الإلهية من ناحية الصلة بينهما توحيداً أو تغايراً، والبحث في الصفات الموهمة للتشبيه نفياً أو تأويلاً إنما هو تهجم من الإنسان على مقام لا يرقى إليه وهم متوهم ولا خيال متخيل، وإنه لحق أن كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك.

وقد كان من الطبيعي أن يقدر الباحثون أنفسهم باعتبارهم من البشر حق قدرها، وأن يقدروا الله حق قدره.

ولو سار الأمر على هذا النسق لما تطاول البشر إلى مقام الله، ولما تجاوزوا حدودهم، وبالتالي لما كان هناك اختلاف وتنازع وافتراق في موضوع الصفات الإلهية.

التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل ص ١٤٠.

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (تعالى).

(٣) (٤) قال تعالى: ﴿والله يقبض ويبسط﴾ جزء من الآية ٢٤٥ سورة البقرة وفيه مسائل: الأولى: تقوية أحدهما بالآخر الأحسن في مثل هذين الاسمين أن تقوى أحدهما في الذكر بالآخر ليكون ذلك أدل على القدرة والحكمة، ولهذا السبب ذكرت الآية السابقة. وإذا ذكرت القابض مفرداً عن الباسط كنت قد وصفته بالمنع والحرمان وذلك غير جائز. والقبض في اللغة الأخذ والبسط التوسع والنشر، وهذان الأمران يعمّان جميع الأشياء فكل أمر ضيّقه فقد قبضه، وكل أمر وسّعه فقد بسطه. الخ.

راجع شرح أسماء الله الحسنى للرازي ص ٢٣٤.

والمتكلم وغير ذلك. مع اختلاف في البعض ، وفي كونها غير الذات، بعد الاتفاق على أنها ليست عين الذات، وكذا في الصفات بعضها مع بعض، وهذا لفرط تحرزهم عن القول بتعدد القدماء، حتى[1] منع بعضهم أن يقال: صفاته قديمة، وإن كانت أزلية، بل يقال هو قديم بصفاته وآثروا أن يقال هي قائمة بذاته أو موجودة بذاته. ولا يقال هي فيه أو معه أو مجاورة له[2] أو حالة فيه، لإيهام التغاير، وأطبقوا على أنها لا توصف بكونها أعراضاً.

وخالف في القول بزيادة الصفات أكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ، ومن يجري مجراهم من أهل البدع والأهواء، وسموا القائلين بها بالصفاتية[3]، ثم اختلفت عباراتهم فقيل: هو حيٌّ عالم قادر لنفسه، وقيل بنفسه. وقيل لكونه على حالة هي أخص صفاته، وقيل لا لنفسه، ولا لعلل. وكلام الإمام[4] الرازي في تحقيق إثبات الصفات، وتحرير محل النزاع، ربما يميل الى[5] الاعتزال.

قال في المطالب العالية[6]: أهم المهمات في هذه المسألة، البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم أن العلم صفة قائمة بذات العالم، ولها تعلق بالمعلوم فهناك أمور ثلاثة: الذات والصفة والتعلق، ومنهم من زعم أن العلم صفة توجب العالمية، وأن هناك تعلقاً بالمعلوم من غير أن يعين أن المتعلق هو العلم أو العالمية ليكون هناك أمور أربعة، أو كلاهما ليكون هناك أمور خمسة: ثم قال:

وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية، وندعي أنها أمر زائد على الذات، موجود فيه للقطع، بأن المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من

---

(١) في (ب) حيث بدلاً من (حتى).

(٢) سقط من (ب) لفظ (له).

(٣) الصفاتية : يثبتون لله تعالى صفات أزلية، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، حتى لقد بلغ بعضهم في إثبات الصفات الى حد التشبيه. والمعتزلة: يقولون بنفي الصفات لامتناع تعدد القديم. لذلك قيل: إن المعتزلة، نفاة الصفات معطلة الذات.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الإمام).

(٥) في (ب) سقط؟ حرف الجر (إلى).

(٦) المطالب العالية : كتاب في الكلام للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وشرحه عبد الرحمن المعروف (بجلبي زاده).

الذات، وإن من اعترف بكونه عالماً لم يمكنه نفي هذه النسبة إذ لا معين للعالم إلا الذات الموصوفة بهذه النسبة، ولا للقادر إلا الذات الموصوفة بأنه يصح منه الفعل.

هذا: وقد عرفت أنه لا يجوز أن يكون العلم نفس الإضافة. وقد صرح هو أيضاً بذلك. حيث قال في نهاية العقول، لو كان عالماً وقادراً مجرداً من إضافي لتوقف ثبوته[1] على ثبوت المعلوم[2] والمقدور لأن وجود الامور الإضافية مشروط بوجود المضافين، لكن المعلوم قد يكون محالاً، وقد يكون ممكناً، لا يوجد إلا بإيجاد الله تعالى المتوقف على كونه عالماً قادراً.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (ثبوته).

(٢) في (ب) المعلول بدلاً من (المعلوم).

الرد على الفلاسفة والمعتزلة في عدم زيادة الصفات

(لنا وجوه الأول: أن حد العالم من قام به العلم، وعلة العالمية أعني كونه عالماً هو العلم، وهذا لا يختلف شاهداً وغائباً بخلاف ما ليس من الوجوه[1] التي توجب كون العالم عالماً كالعرضية والحدوث ونحو ذلك.

الثاني: أنه لا يعقل من العالم إلا من له العلم، ومن المعلوم إلا ما تعلق به العلم فالبضرورة إذا كان عالماً وكان له معلوم كان له علم، فإن قيل: علمه ذاته قلنا فلا يفيد حمله على الذات ولا تتميز الصفات ولا يفتقر إلى الإثبات، ويكون العلم مثلاً واجباً معبوداً صانعاً للعالم موصوفاً بالكمالات فإن قيل يكفي تغاير المفهوم كما في سائر المحمولات. قلنا: ليس الكلام في مثل العالم والقادر والحيّ بل في العلم والقدرة والحياة. فإن قيل ذاته من حيث التعلق بالمعلومات عالم بلا علم، وبالمقدورات قادر بلا قدرة، كالواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهكذا مع أن الموجود واحد لا غير قلنا: معلوم قطعاً أن الذات لا تكون علماً وقدرة بل عالماً وقادراً. ويبقى الكلام في المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق ولا يفيدك تسميته بالتعلق للقطع بأنه من الصفات الحقيقية لا الاعتبارات العقلية[2].

الثالث: قوله تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾[3]، ﴿أنما أنزل بعلم الله﴾[4]، ﴿ذي القوة المتين﴾[5]، ﴿أن القوة لله﴾[6]).

---

(١) في (ج) الوجود بدلاً من (الوجوه).
(٢) في (ج) الفعلية بدلاً من (العقلية).
(٣) سورة النساء آية رقم ١٦٦.
(٤) سورة هود آية رقم ١٤.
(٥) سورة الذاريات آية رقم ٥٨.
(٦) سورة البقرة آية رقم ١٦٥.

لنا وجوه:

الأول : طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالمشاهد، وتقريره على ما ذكره إمام الحرمين[1] أنه لا بدّ في ذلك من جامع للقطع بأنه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسماً محدوداً بناء على أنا لا نشاهد الفاعل إلا كذلك.

والجوامع أربعة : العلة والشرط، والحقيقة والدليل.

فإنه إذا ثبت في الشاهد كونه الحكم معللاً بعلة كالعالمية بالعلم أو مشروطاً بشرط كالعالمية بالحياة، أو تقررت حقيقة [2] في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم؛ أو دلّ دليل على مدلول عقلاً، كدلالة الأحداث على المحدث لزم المراد ذلك في الغائب.

وقد ثبت في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به العلم. وأن الحكم بكون العالم عالماً معلل بالعلم، فلزم القضاء بذلك في الغائب.

وكذا الكلام في القدرة والحياة، وغيرهما. وهذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه.

وقد تكون هذه الأحكام في الشاهد معللة بالصفات كالعالمية بالعلم. فلا يتوجه منع الأمرين[3] . نعم يتوجه ما قيل: إن هذه الأحكام إنما تعلل في الشاهد لجوازها، فلا تعلل في الغائب لوجوبها. وإن من شرط القياس[4] أن يتماثل أمران فيثبت

---

(١) راجع ترجمة له في وفيات الأعيان ١ : ٢٨٧، ودمية القصر والفهرس التمهيدي ٢٠٩ و٥٥١، والسبكي ٢ : ٢٤٩، وسير النبلاء المجلد الخامس عشر ومفتاح السعادة ١ : ٤٤٠.

(٢) في (ب) حقيقته.

(٣) في (ب) الآخرين بدلاً من (الأمرين) ولعله تحريف.

(٤) القياس : التقدير، يقال: قاس الشيء إذا قدره، ويستعمل أيضاً في التشبيه، أي في تشبيه الشيء بالشيء. يقال هذا قياس ذاك إذا كان بينهما تشابه.
والقياس اللغوي : رد الشيء إلى نظيره، والقياس الفقهي: حمل فرع على أصله لعلة مشتركة بينهما.
والقياس المنطقي: قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً. (راجع النجاة لابن سينا ص ٤٧).

لأحدهما مثل ما يثبت للآخر، وهذه الأحكام مختلفة غائباً وشاهـداً بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك.

وكذا الصفات التي أثبتوها عللاً لها.

وأجيب: بأن الوجوب لا ينافي التعليل، غايته أنه لا يعلل إلا بالواجب والجائز يعلل بالجائز، وأنه لا اختلاف لهذه الأحكام، ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود. فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالماً من حيث كونه علماً لا من حيث كونه عرضاً أو حادثاً أو نحو ذلك.

الوجه الثاني: أن الله تعالى عالم، وكل عالم فله علم. إذ لا يعقل من العالم إلا ذلك، وكذا القادر وغيره.

وتقرير آخر أن لله تعالى معلوماً وكل من له معلوم فله علم، إذ لا معنى للمعلوم إلا ما تعلق به العلم.

فإن قيل: سلمنا أن له علماً، لكن لم لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لا زايداً عليه. وكذا سائر الصفات؟.

قلنا: لأنه يلزم منه محالات أحدها أن لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدة بمنزلـة قولنا: الإنسان بشر، والذات ذات، والعالم عالم، ؛ والعلم علم.

وثانيها: أن يكون العلم هو القدرة، والقدرة هي الحياة، وكذا البواقي من غير تمايز أصلاً، لأنها كلها نفس الـذات، فينتظـم قياس هكذا. العلـم هو الـذات، والذات هي القدرة، لأن القدرة إذا كانت نفس الذات، كانت الذات نفس القدرة ضرورة.

وثالثها: أن يجزم العقل بكون الواجب عالماً قادراً، حياً سميعاً بصيراً من غير افتقار إلى إثبات ذلك بالبرهان، لأن كون الشيء نفسه ضروري.

ورابعها: أن يكون العلم مثلاً واجب الوجود لذاتـه، قائماً بنفسـه، صانعـاً للعالم، معبوداً للعباد، حياً، قادراً، سميعاً، بصيراً إلى غير ذلك من الكمالات،

وليس كذلك وفاقاً، حين صرح الكعبي[1] . بأن من زعم أن علم الله يعبد فهو كافر.

فإن قيل : يكفي في عدم لزوم هذه المحالات، كون المفهوم من الذات، غير المفهوم من الصفات، وكون المفهوم من كل صفة مغايراً للمفهوم من الأخرى، وهذا لانـزاع فيه، ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب.

ألا نرى أن حمل مثل الكاتب. والضاحك، والعالم، والقادر على الإنسان يفيد، وربما يحتاج إلى البيان، مع اتحاد الذات، وعدم لزوم كون الكتابة وهو الضحك ، والضاحك والناطق.

قلنا : ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك، مما يحمل على الذات بالمواطأة بل في العلم والقدرة والحياة، ونحوها مما لا يحمل إلا بالاشتقاق، فإنها إذا كانت نفس الذات كان لزوم المحلات المذكورة ظاهراً.

فإن قيل : إنما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات، وكذا الصفات بعضها مع البعض، متغايرة بحسب الاعتبار، وإن كانت متحدة بحسب الوجود، وذلك بأن تكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالماً بل علماً[2] ، ومن حيث التعلق بالمقدورات قادراً بل قدرة[3] ، ومن حيث كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر حياً بل[4] حياة وعلى هذا القياس؛ ، ويكون معنى الحمل، أن الذات متعلق بالمعلومات وبالمقدورات مثلاً، ولا خفاء في إفادته، وافتقاره إلى البيان، ولا في تمايز الاعتبارات

---

(١) الكعبي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبيٌ البلخيٌ الخرسانيٌ، أبو القاسم أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى (الكعبية) وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ وتوفي بها عام ٣١٩هـ له كتب منها «التفسير وتأييد مقالة أبي الهذيل». و«أدب الجدل» و«الطعن على المحدثين». قال السمعانيٌ: من مقالته: إن الله تعالى ليس له إرادة وأن جميع أفعاله واقعة منه بغير إرادة ولا مشيئة منه لها».

راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ ووفيات الأعيان ١: ٢٥٢، ولسان الميزان ٣: ٢٥٥ وهدية العارفين ١: ٤٤٤.

(٢) في (ب) بلا علم.

(٣) في (ب) بلا قدرة.

(٤) في (ب) بلا حياة.

بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات أصلاً بحسب الوجود، وهـذا كما أن الواحد نصف الاثنين، ثلث للثلاثة، ربع للأربعة، وهكذا إلى غير النهاية، مع أن الموجود واحد لا غير، والحمل مفيد، والنصفية متميزية عن الثلثية.

قلنا: كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلاً ضروري البطلان ككون الواحد، نفس[1] النصفية، والثلثية، وإنما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في مأخذ الاشتقاق، أعني العلم والقدرة فإنه لا بدّ أن يكون معنى وراء[2] الذات لا نفسه، ولا يفيدك تسميته بالتعلق، لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقـق لهـا في الأعيان بمنزلـة الحـدوث والإمكـان، بل من المعانـي الحقيقية، فلا بدّ من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور أو وراء الذات فيثبت المطلوب.

وأيضاً وصف العالمية أو القادرية، وكذا المعلومية، أو المقدورية إنما تتحقق بعد تمام التعلق. فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بأمر فلا بد في التمايز من خصوصية، بها يكون أحد التعلقين علماً والآخر قدرة، وهـو المراد بالمعنى الزائد على الذات. والحاصل أنه لا نزاع في أن الله تعالى عالم قادر حي ونحو ذلك، وهذه الألفاظ ليست أسماء للذات، من غير اعتبار معنى، بل هي أسماء مشتقة معناها إثبات ما هـو مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعانـي، والتمكن من الفعل والترك، ونحو ذلك، فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب.

كيف، والخلو عنها نقص، وذهاب إلى أنه لا يعلم ولا يقدر. ثم هذه المعاني يمتنع أن تكون نفس الذات لامتناع قيامها بأنفسها، ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات.

والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم، والقادر بلا قدرة، لا يرضون رأساً

(١) في (ب) نصف بدلاً من (نفس).
(٢) في (ب) ولا الذات.

برأس، بل يباهون بنفي الصفات ويعدون إثباتها من الجهالات[١].

الوجه الثالث: النصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل كقوله تعالى:

﴿أنزله بعلمه﴾[٢] وقوله ﴿فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾[٣] أي متلبساً بمعنى أنه تعلق به العلم، لا بمعنى مقارناً للعلم لئلا يلزم كون العلم منزلاً فيجب تأويله وكقوله تعالى:

﴿أن القوة لله﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾[٥].

---

(١) يقول ابن تيمية: كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أحق به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق أحق بتنزيهه عنه لأن الموجود الواجب القديم أكمل من الموجود الممكن والمحدث، ولأن كل كمال في المفعول المخلوق، هو من الفاعل الخالق، وهم يقولون: كمال المعلول من كمال العلة. فيمتنع وجود كمال في المخلوق إلا من الخالق، فالخالق أحق بذلك الكمال.

ومن المعلوم بضرورة العقل أن المعدوم لا يبدع موجوداً والناقص لا يبدع ما هو أكمل منه فإن النقص أمور عدمية ولهذا لا يوصف الرب من الأمور السلبية إلا بما يتضمن أموراً وجودية. وإلا فالعدم المحض لا كمال فيه. كما قال تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم﴾ البقرة / ٢٥٥/ فنزه نفسه عن السنة والنوم لأن ذلك يتضمن كمال الحياة والقيومية وكذلك قوله: ﴿وما مسنا من لغوب﴾ ق ٣٨ يتضمن كمال القدرة.

راجع كتاب الصفدية ص ٩٠، ٩١.

(٢) سورة النساء آية رقم ١٦٦.

(٣) سورة هود آية رقم ١٤.

(٤) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ١٦٥ وهي: ﴿ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعاً﴾.

(٥) سورة الذاريات آية رقم ٥٨.

أوجه المخالفين في زيادة الصفات على الذات

(قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول : أن الكل مستند إليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلاً وفاعلاً، ورد بمنع بطلانه.

الثاني : أنها صفات كمال فيستلزم استكماله بالغير. ورد بأنها ليست غيره، ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس المتنازع.

الثالث : أن عالميته مثلاً واجبة، والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم. بأن الواجب بمعنى[1] ما يمتنع خلو الذات عنه، لا نسلم استحالة تعليله بصفة ناشئة عن[2] الذات[3] .

الرابع : أن القول بتعدد القدماء كفر بإجماع . ورد بأنه لا تغاير ههنا فلا تعدد، ولو سلم فليس[4] أزلي قديماً بل إذا كان قائماً بنفسه. ولو سلم فالكفر إجماعاً تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففي الذات خاصة كما لزم النصارى).

تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات شبه بعضها على أصول الفلسفة تمسكاً للفلاسفة، وبعضها على قواعد الكلام تمسكاً للمعتزلة، وبعضها من مخترعات أهل السنة على أحد الطريقين دفعاً لها، ولم يصرح في المتن بنسبة كل إلى من يتمسك به لعدم خفائه على الناظر في المقدمات.

الأول : وهو للفلاسفة. لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة[5] ، لأن الصفة لا

---

(١) في (أ) و (ب) بزيادة (بمعنى).
(٢) في (ج) غير بدلا من (عين).
(٣) في (ج) بزيادة (كل).
(٤) أمثال القرامطة والباطنية والمتفلسفة راجع رد ابن تيمية عليهم في كتاب الصفدية من ص ٨-١٣٥ .
(٥) في (ب) مكلفة وهو تحريف.

تقوم بنفسها، فضلاً عن الوجود. كيف: وقد ثبت أن الواجب واحد، وما وقع في بعض كلام بعض العلماء من أن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته، فمعناها أنها واجبة لذات الواجب أي مستندة إلى الله تعالى بطريق الإيجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة، وكون القدرة مثلاً مسبوقة بقدرة أخرى، وما ثبت من كون الواجب مختاراً لا موجباً، إنما هو في غير صفاته؛ وأما استناد الصفات عند من يثبتها فليس[1] إلا بطريق الإيجاب.

وكذا قولهم علة الاحتياج إلى المؤثر هو الحدوث دون الإمكان ينبغي أن يخص[2] بغير صفاته، ولا يخفى أن مثل هذه التخصيصات في الأحكام العقلية بعيد جداً ثم صفاته على تقدير تحققها ولزوم إمكانها يجب أن يكون أثراً له[3] لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى الغير، فيلزم كونه القابل والفاعل وهو باطل لما مرّ.

وأجيب بالمنع كما[4] مرّ، وقد يقرر لزوم كونه الفاعل، بأن جميع الممكنات مستندة إليه وكأنه إلزامي، وإلا فأكثر الممكنات عند الفلاسفة أثر للغيره وإن كانت بالآخرة منتهية إلى الواجب، مستندة إليه بالواسطة، وهذا لا يوجب[5] كون الفاعل.

الثاني: الصفة الزائدة إن لم تكن كمالاً يجب نفيها عنه[6] لتنزهه عن النقصان، وإن كان يلزم استكماله بالغير، وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالاً.

وأجيب: بأنا لا نسلم أن ما لا يكون كمالاً يكون نقصاناً. وأن ما لا يكون عين الشيء يكون غيره، بل صفاته، لا هو ولا غيره. ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك إذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات، دائمة[7] بدوامه، بل ذلك غاية الكمال.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (فليس).
(٢) في (ب) يختص بدلاً من (يخص).
(٣) في (ب) انزاله وهو تحريف.
(٤) في (ب) لما بدلاً من (كما).
(٥) سقط من (ب) حرف (لا).
(٦) في (ب) منه بدلاً من (عنه).
(٧) في (ب) قائمة بدلاً من (دائمة).

الثالث : وهو للمعتزلة أن عالميته واجبة، لاستحالة الجهل عليه، ولاستحالة افتقاره إلى فاعل يجعله عالماً، وكذا البواقي. والواجب لا يعلل، لأن سبب الاحتياج إلى العلة، هو الجواز لترجيح جانب الوجود، فعالميته مثلاً لا تعلل بالعلم، بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فإنها جائزة.

والجواب : بعد تسليم كون العالمية أمراً وراء العالم معللاً به كما هو رأى مثبتي الأحوال، أن وجوبها ليس بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها، ليمتنع تعليلها، بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها، وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات، فإن اللازم للذات قد يكون بوسط.

الرابع : وهو[1] العمدة الوثقى لنفات[2] الصفات من المليين[3]، أنها إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته، وخلوه في الأزل عن العلم والقدرة والحياة وغيرها من الكمالات، وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشرائط حادثة لا بداية لها، والكل باطل بالاتفاق، وإما أن تكون قديمة، فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين[4]، فكيف بأكثر؟

وأجيب : بأنا لا نسلم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد، فإن الغيرين هما اللذان يمكن لنفكاك أحدهما عن الآخر بمكان أو زمان، أو بوجود وعدم أو هما ذاتان ليست إحديهما الأخرى وتفسيرهما بالشيئين أو الموجودين، أو الاثنين فاسد، لأن الغير من الأسماء الإضافية، ولا إشعار في هذا التفسير بذلك.

---

(١) في (أ) بزيادة (أن).

(٢) في (ب) سقط كلمة (لنفات).

(٣) المليين : أصحاب الملل. والملة كالدين. وهي ما شرع الله لعباده على لسان المرسلين ليتوصلوا به إلى جوار الله. والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي الذي تستند إليه. نحو ﴿فاتبعوا ملة إبراهيم﴾ سورة آل عمران آية ٩٥. ولا تكاد توجد مضافة إلى الله تعالى ولا إلى آحاد أمة محمد ﷺ ولا تستعمل إلا في جملة الشرائع دون آحادها.

راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٤ ص ٥١٨.

(٤) قال تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾.

وقال تعالى: ﴿يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله؟ قال: سبحانك﴾.

قال صاحب التبصرة [1]، وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث إن أحدهما ليس هو الآخر، لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد، وزيد مع رأسه مع أنه لم يقل أحد بكون الجزء غير الكل إلا جعفر بن حرب [2] من المعتزلة، وعدّ هذا من جهالاته، لأن العَشرة اسم للمجموع لا يتناول لكل فرد مع أغياره[3] فلو كان الواحد غير العَشرة لصار غير[4] نفسه، لأنه من العشرة؛ ولن تكون العشرة بدونه وقال أيضاً: كل الشيء ليس غيره، لأن الشيء لا يغاير نفسه.

وأعجب من هذا من قال: لو كان الغيران هما الاثنان لكان الغيران والاثنان ليس بمستعمل، والغير مستعمل.

والقول ما قال إمام الحرمين: إن إيضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية، ولا دلالة قطعية سمعية، فلا يقطع ببطلان قول من قال: «كل شيئين غيران» نعم يقطع بالمنع من إطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الأمة على ذلك.

ثم قال: ولا يتحاشى من إطلاق القول، بأن الصفات موجودات، والعلم مع الذات موجودان، وكذا جميع الصفات، فظهر أن القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير.

فقولنا: ولو سلم معناه لو سلم التغاير، أو التعدد بدون التغاير.

---

(٥٠) هو أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٠٨ هـ وكتابه مجلد ضخم أوله: أحمد الله تعالى على
(١) منته.. الخ بجمع فيه ماجل من الدلائل في المسائل الاعتقادية وبين ما كان عليه مشايخ أهل السنة وأبطل مذاهب خصومهم ومن نظر فيه علم أن متْن العقائد لعمر النسفي كالفهرس لهذا الكتاب.

(٢) هو جعفر بن حرب الهمدانيٌ: من أئمة المعتزلة. من أهل بغداد. أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة. وصنف كتباً. قال الخطيب البغداديٌ إنها معروفة عند المتكلمين. وإن له اختصاص بالواثق العباسيٌ.
قال المسعوديٌ وإلى أبيه يضاف شارع «باب حرب» في الجانب الغربي من مدينة السلام توفي سنة ٢٣٦ هـ.
راجع تاريخ بغداد ٧: ١٦٣، ومروج الذهب ٢: ٢٩٨.

(٣) في (ب) مع اعتباره.

(٤) في (أ) بزيادة (غير).

فالقول بأزلية الصفات لا تستلزم القول بقدمها لكونه أخص، فإن القديم[1] هو الأزل القائم بنفسه، ولو سلم أن كل أزلي قديم. فلا نسلم أن القول بتعدد القديم مطلقاً كفر بالإجماع، بل في القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير، وقدم الصفات زماني، بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم.

ولو سلم أن القول بتعدد القديم كفر ذاتياً كان أو زمانياً، فلا نسلم ذلك في الصفات، بل في الذوات خاصة، أعني ما تقوم بأنفسها. والنصارى وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات، لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال! ، وقد سبق بيان ذلك، وقوله تعالى: ﴿**وما من إله إلا إله واحد**﴾[2] بعد قوله: ﴿**لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة**﴾[3] شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة. فأين هذا من القول بإله واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه.

---

(١) القديم في اللغة: ما مضى على وجوده زمان طويل؛ ويطلق في الفلسفة العربية على الموجود الذي ليس لوجوده ابتداء ويرادفه الأول: قال ابن سينا: «يقال قديم للشيء إما بحسب ذاته وإما بحسب الزمان فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة. والقديم بحسب الزمان لا أول لزمانه».
راجع النجاة لابن سينا ص ٣٥٥.

(٢) سورة المائدة آية رقم ٧٣.

(٣) سورة المائدة آية رقم ٧٣.

شبهة أخرى للمخالفين والرد عليها

(قال: وأما التمسك بأنه لو اتصف بالصفات لزم التركيب في الحقيقة الإلهية وبأن القدم أخص أوصاف الإله والكاشف عن حقيقته، فلو اشتركت الصفات فيه لكانت آلهة، وبأنه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبأنه لا يعقل من القيام إلا التبعية في التحيز فيلزم تحيز الباري فضعيف جداً).

قال: وأما التمسك إشارة إلى شبه أخرى ضعيفة جداً.

الأولى: أنه لو كان موصوفاً بصفات قائمة بذاته؛ لكانت حقيقة الإلهية مركبة من تلك الذات والصفات، وكل مركب ممكن لاحتياجه إلى الأجزاء. والجواب: منع الملازمة بل حقيقة الإله تلك الذات الموجبة للصفات.

الثانية: أن القدم أخص أوصاف الإله، والكاشف عن حقيقته، إذ به يعرف تميزه عن غيره، فلو شاركته الصفات في القدم، لشاركته في الإلهية، فيلزم من القول بها القول بالإلهية كما لزم النصارى.

والجواب: منع الأخص كون الكاشف هو القدم بل وجوب الوجودية.

الثالثة: أنه لا دليل على هذه الصفات لأن الأدلة العقلية لا تتم، والسمعية لا تدل إلا على أنه حيّ عالم قادر إلى غير ذلك. والنزاع لم يقع فيه، وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مراراً.

والجواب: منع المقدمتين.

الرابعة: أنه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف إلا حصولها في الحيز تبعاً لحصوله، والتحيز على الله تعالى محال، فكذا قيام الصفات به.

والجواب: أن معنى القيام هو الاختصاص الباعث على ما هو مرادكم باتصافه بالأحوال والأحكام.

من شبــه المخالفين

(قال: والقوي إلزاماً لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بأنها لا[1] تتصف بالبقاء أو باقية ببقاء الذات أو بقاؤها نفسها ضعيف).

قال : والقوي إلزاماً يعني أن من الشبــه القـوية في هذا البـاب، وإن كانـت مقدماتها إلزامية لا تحقيقية، أنها لو كانت له صفات قديمة، لزم قيام المعنى بالمعنى لأن القديم يكون باقياً بالضرورة. وعندكم أن بقاء الشيء صفة زائدة عليه قائمة به، وأن قيام[2] المعنى بالمعنى باطل. فمن الأصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة، بل استمراراً للوجود، ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى، وإنما الممتنع قيام العرض بالعرض، لأن معناه التبعية في التحيز، والعرض لا يستقل بالتحيز، ، فلا يتبعه غيره، بل كلاهما يتبعان الجوهر. ومنهـم من امتنـع عن وصف الصفات بالبقاء، فلـم يقل علمه باق، وقدراته باقية ، بل قال: هو باق بصفاتـه، وهـذا ضعيف جداً. لأن الدائم الموجد أزلاً وأبداً من غير طريان فناء عليه أصلاً، اتصافه بالبقاء ضروري، ولا يفيد التحرز عن التكلم به. ومنهم من قال: هي باقية ببقاء هو بقاء الذات، فإنه بقاء للذات وللصفات، وللبقاء لأنها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر، فإنه لا يكون بقاء لأعراضه، لكونها مغايرة له، والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره.

بهذا صرح الشيخ الأشعريُّ[3] واعترض عليه:

---

(١) سقط من (أ) و(ب) لفظ (لا).

(٢) سقط من (ب) لفظ (قيام).

(٣) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن من نسل الصحابي أبي موسى الأشعريُّ، مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. وتوفي ببغداد عام ٣٢٤ هـ قيل بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب منها «الإبانة» «ومقالات الإسلاميين» و«ومقالات الملحدين».

راجع طبقات الشافعية ٢ : ٢٤٥ والمقريزي ٢ : ٣٥٩، وابن خلكان ١ : ٣٢٦.

بأن الصفات كما أنها ليست غير الذات، ليست عينها، فكيف يجعل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات، ولما لم يقم به البقاء، ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات، مع أنها ليست غير الذات بالبعض، فلا يكون العلم مثلاً حياً قادراً. فظهر أن علة امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست تغايرهما، بل كون أحدهما ليس الآخر ومنهم من قال: إن الصفة [1] باقية ببقاء جوهرا[2] هو نفسها، والعلم مثلاً، علم للذات، فيكون به عالماً وبقاء لنفسه، فيكون به باقياً، كما أن بقاء الله تعالى بقاء له، وبقاء للبقاء أيضاً، وهذا كالجسم يكون كائناً بالكون، والكون يكون كائناً بنفسه، وجاز حصول باقيين ببقاء واحد، لأن أحدهما كان قائماً بالآخر، فلم يرد إلى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركتين بحركة، وأسودين بسواد.

فإن قيل: معلوم أن الشيء إنما يكون عالماً بما هو علم، قادراً بما هو قدرة، باقياً بما هو بقاء إلى غير ذلك. وها هنا قد لزم كون الذات عالماً، وقادراً بما هو بقاء، والعلم باقياً بما هو علم، والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال.

قلنا: اختلاف الإضافة بدفع الاستحالة، فإن المستحيل هو أن يكون الشيء عالماً أو قادراً بما هو بقاء له، وباقياً بما هو علم أو قدرة له.

واللازم هو أن الذات عالم أو قادر بما هوبقاء للعلم أو للقدرة، والعلم أو القدرة باق بما هو علم أو قدرة للذات.

ولقائل أن يقول: فحينئذ[3] حتى لا يبقى قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه، قائمة به على إطلاقه. وأيضا إذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بأن مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم. فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بأن يكون عالماً بعلم هو نفسه، قادراً بقدرة هي نفسه، باقياً ببقاء هو نفسه إلى غير ذلك، ولا يستلزم إلا كون الجميع واحداً بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار.

---

(١) سقط من (ب) جملة (إن الصفة).
(٢) في (أ) بزيادة (جوهر).
(٣) سقط من (أ) فحينئذ.

ادعاء المعتزلة نفي القدرة عن الله تعالى

(قال: ولهم في نفي القدرة.

أنه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الأجسام لأن قدرة الشاهد ليست كذلك إلا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولأنها إما أن تماثل قدرة الشاهد أو تخالفها بقدر تخالفها[1]. قلنا: لعل العلة أخص والمخالفة أشد).

قال: ولهم في نفي القدرة تمسك المعتزلة في امتناع كون البارى تعالى قادراً بالقدرة بأنه لو كان كذلك لما كان قادراً على خلق الأجسام، واللازم باطل وفاقاً ببيان الملازمة من وجهين:

أحدهما: أن عدم صلوح قدرة العبد لخلق الأجسام حكم مشترك، لا بدّ له من علة مشتركة، وما هي إلا كونها قدرة، فلو كان للباري أيضاً قدرة، لكانت كذلك.

وثانيهما: أن قدرة الباري على تقدير تحققها، إما أن تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم أن لا تصلح لخلق الأجسام، لأن حكم الأمثال واحد، وإما أن تكون مخالفة لها، وليست تلك المخالفة أشد من مخالفة قدرة العباد بعضها للبعض، ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الأجسام، فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة.

والجواب: أنا لا نسلم أنه لا بدّ للحكم المشترك من علة مشتركة. بل يجوز أن يعلل بعلل مختلفة، إذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد، فها هنا يجوز أن يعلل عدم صلوح قدرة العباد لخلق الأجسام بخصوصياتها.

ولو سلم، فلا نسلم أنه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز أن تكون أمراً أخص من ذلك بحيث تشمل قدرة العباد، ولا تشمل قدرة الباري. ولا نسلِّم أن مخالفة قدرة الباري لقدرة العباد، ليست أشد من مخالفتها فيما بينها لجواز أن تنفرد بخصوصية لا توجد في شيء منها، فتصلح هي لخلق الأجسام دونها.

---

(١) سقط من (خ) جملة (بقدر تخالفها).

ادعاء المعتزلة نفي العلم عن الله تعالى

(قال: وفي نفي العلم.

أنه لو كان عالماً بعلم كما في الشاهد لكان العلمان متماثلين لتعلقهما بالمعلوم من وجه واحد، فيلزم اشتراكهما في القدم أو الحدوث بخلاف العالمية فإنها فيه يتعلق الذات وفينا يتعلق العلم. ولكانت علومه [1] غير متناهية لكونه عالماً بما لا نهاية له ولكان فوقه عليم لقوله تعالى:

﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾ [2] قلنا لا يلزم من الاشتراك في اللازم التماثل ولا من التماثل الاستواء في الصفات، ولا يمتنع كثرة تعلقات الواحد ولو إلى غير نهاية ولا تخصيص العمومات).

قال: وفي نفي العلم تمسكوا في امتناع كونه عالماً بالعلم[3] بوجوه:

الأول: أنه لو كان كذلك لزم حدوث علمه، أو قدم علمنا، وكلاهما ظاهر البطلان، وجه اللزوم أنه إذا تعلق علمنا بشيء مخصوص تعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد، وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم. لا أن يكون علمه به [4] بطريق تعلق الذات، وعلمنا به [5] بطريق تعلق العلم كما في عالميته، وعالميتنا. وإذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين، فيلزم استواؤهما في القدم أوالحدوث.

والجواب: أن تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد.

---

(١) في (ج) له علوم.

(٢) سورة يوسف آية رقم ٧٦.

(٣) العلم ضربان: إدراك ذات الشي. والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له. أو نفي شيء هو منفي عنه.
فالأول: هو المتعدى إلى مفعول واحد. قال تعالى: ﴿لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾.
والثاني: المتعدى إلى مفعولين: نحو قوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾
وقوله: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا: لا علم لنا﴾ إشارة إلى أن عقولهم قد طاشت.

(٤) في (أ) بزيادة (به).

(٥) سقط من (ب) لفظ (به).

ولو سلّم ، فالتماثل لا يوجب تساويهما في القدم أو الحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات، ! كالوجودات على رأي المتكلمين.

الثاني : لو كان عالماً بالعلم لكان له علوم غير متناهية لأنه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق إلا بمعلوم واحد، وإلا لما صح لنا أن نعلم كونه عالماً بأحد المعلومين، مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر، ولجاز أن يكون علمه الواحد، قائماً مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع ، بأن علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد، ولو جاز هذا لجاز أن يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بأن يكون علماً وقدرة وحياة وغير ذلك، بل تقوم الذات مقام الكل.

ويلزم نفي الصفات. وإذا لم يتعلق العلم الواحد إلا لمعلوم واحد لزم أن يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية، وهو باطل وفاقاً واستدلالاً بما مرَّ مراراً من أن كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه.

فإن قيل: فكيف جاز أن تكون المعلومات غير متناهية. . ؟

قلنا : لأن المعلوم لا يلزم أن يكون موجوداً في الخارج. والجواب: أنه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة، ولو إلى غير نهاية وما ذكر في بيان الامتناع ليس بشيء لأن الذهول إنما هو عين التعلق بالمعلوم الآخر، وعلمنا أيضاً بالسواد والبياض لا يختلف إلا بالإضافة ، ولو سلم فيقام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة الجنس.

الثالث: لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى: ﴿ **وفوق كل ذي علم عليم**﴾[1].

واللازم باطل قطعاً. والجواب منع كونه على عمومه. والمعارضة بالآيات[2] الدالة على ثبوت العلم كما مرّ.

---

(١) سورة يوسف آية رقم ٧٦.

(٢) قال تعالى: ﴿ **وسع ربي كل شيء علماً** ﴾ سورة الأنعام آية رقم ٨٠.

وقال أيضاً : ﴿ **لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه** ﴾ سورة النساء آية ١٦٦.

المبحث الثاني

إثبات القدرة لله تعالى

(قال: بمعنى تمكنه من الفعل والترك، وصحتهما عنه بحسب الدواعي، فأصل الباب، أن قدم الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور في القادر لامتناع التخلف، فإذا ثبت حدوث الكل أو صدور الكل عنه بواسطة فظاهر وإلا فلا بد من نفي أن تتعاقب حوادث لا بداية لها يكون شيء وطأ في صدور الحوادث عن الموجب القديم،وقد سبق، وأن يوجب الموجب قديماً مختاراً يستند إليه الحوادث فهو وفاق).

المشهور أن القادر[1] هو الذي إن شاء فعل، وإن شاء ترك. ومعناه: أنه يتمكن من الفعل والترك. أي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة. وهذا لا ينافي لزوم الفعل عنه. عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا استلزام عدم الفرق بينه وبين الموجب، لأنه الذي يجب عنه الفعل نظراً إلى نفسه. بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً، ولا يصدق أنه إن شاء ترك كالشمس في الإشراق. والنار في الإحراق.

وميل الإمام الرازي إلى أن الداعي من جنس الإدراكات وهو العلم أو الظن أو الاعتقاد أن في الفعل مصلحة ومنفعة مثلاً. وقيل: من جنس الإرادة، وقيل: نفس المصلحة والمنفعة، ولا خفاء في أنها لا يلزم أن تكون كذلك في نفس الأمر، إذ ربما يظن المفسدة مصلحة، فيقدم على الفعل، ثم الأصل المعول عليه في باب إثبات قادرية الباري أنه صانع قديم له صنع حادث، وصدور الحادث عن القديم إنما يتصور بطريق القدرة دون الإيجاب. وإلا فيلزم تخلف المعلول عن تمام علته، حيث وجدت في الأزل العلة دون المعلول، ولا يتم هذا إلا بعد إثبات أن شيئاً من الحوادث

---

(١) هو قادر ومقتدر، ذو قدرة ومقدرة، والقدير: هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضي حكمته لا زائداً عليها ولا ناقصاً عنه ولذلك لا يصح أن يوصف به إلا الله تعالى ولا أحد يوصف بالقدرة من وجه إلا ويصح أن يوصف بالعجز من غير وجه الله تعالى فهو الذي ينتفي عنه العجز من كل وجه تعالى شانه.

يستند إلى الباري بلا واسطة، وذلك بأن يبين أنه قديم بذاته وصفاته. وأن العالم حادث بجميع أجزائه على ما قرره المتكلمون. أو يبين امتناع أن يكون موجباً بالذات، ويكون في سلسلة معلولاته لأنه[1] قديم مختار يستند إليه الحوادث، وهذا مما وافقنا عليه الخصم، أوحركة سرمدية[2] يكون جزئياته الحادثة شروطاً ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت به الفلاسفة. وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت أو متعاقبة. وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة أزلية الحركة.

قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى: دخول حوادث لا نهاية لها لإمدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان بأوائل العقول، وكيف ينصرم بالواحد على أثر الواحد، ما انتفت عنه النهاية كالدورات [3] التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما تزعم الملاحدة من أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تزل دورة قبل دورة إلى غير أول، ووالد قبل ولد، وبذر قبل زرع، ودجاجة قبل بيضة، وهذا بخلاف إثبات حوادث لا آخر لها، كنعيم الجنان، فإنه ليس قضاء بوجود ما لا يتناهى. وهكذا كما إذا قال: لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله ديناراً، أو لا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً فلم يتصور أن يعطيه على حكم شرطه درهماً ولا ديناراً بخلاف [4] ما إذا قال: لا أعطيك درهماً، إلا أعطيك بعده ديناراً، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك بعده درهماً.

---

(١) في (أ) بزيادة (لأنه).

(٢) سرمداً: اي دائماً ومنه قول طرفة:

لعمرك ما أمري عليَّ بغمة ... نهاري ولا ليلي علي بسرمد

وهو من السرد أي المتابعة، ومنه قولهم في الأشهر الحرم، ثلاثة سرد وواحد فرد، والميم زائدة، ووزنه فعمل.

أن يوصف بالعجز من وجه غير الله تعالى فهو الذي ينتهي عنه العجز من كل وجه تعالى شأنه.

(٣) الدورة في الفلك: فترة تتكرر بعدها المواقع النسبية أو خصائص الأجرام السماوية، كحركة الأرض حول الشمس، والقمر حول الارض، والدورة الشمسية أن تعود بعدها الشمس إلى نفس الموقع بالنسبة للأرض فيتكرر ترتيب الأيام في التقويم، ودورات أخرى للبقع الشمسية، والنجوم المتغيرة.. راجع الموسوعة الميسرة ص ٨١٥.

(٤) سقط من (أ) بخلاف.

وبالجملة فالحدوث ينافي نفي [1] الأولية، ولا ينافي نفي الآخرية.

لا يقال: قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر إلى أحد الأمرين المذكورين، كما ذكر في المواقف من أنه لو لم يكن قادراً لزم إما نفي الحادث أو عدم استناده إلى المؤثر، أو التسلسل، أو تخلف الأثر عن المؤثر التام لأنه إن لم يوجد حادث أصلاً فهو الأمر الأول. وإن وجد فإن لم يستند إلى مؤثر فهو الثاني، وإن استند فإن لم ينته إلى قديم فهو الثالث، وإن انتهى فلا بدّ من قديم يوجب حادثاً بلا واسطة دفعاً للتسلسل وهو الرابع، لأنا نقول هذا أيضاً تقرير الاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لا حاجة إليها وهي الشرطيات الثلاث.

الأول: لأن الكلام في قادرية القديم الذي إليه ينتهي الكل، مع أن التالي في كل من الأولين عين المقدم، ولذا عدل عنه. وقال: وإن شئت قلت: أي في تقرير هذا الاستدلال، لو كان الباري موجباً بالذات لزم قدم الحادث، إذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل، ثم إنه لا يتم إلا بما ذكرنا على ما اعترف به حيث قال: واعلم أن هذا الاستدلال يغني على التقديرين لا يتم إلا إن تبين حدوث ما سوى الله تعالى، وامتناع قيام جوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته، أو تبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية محفوظاً بحركة دائمة، وذلك لأنه لو لم يتبين ما ذكر لم تصح الشرطية الرابعة من التقرير الأول، ويلزم المحال المذكور في التقرير الثاني لجواز أن تنتهي الحوادث إلى قديم يوجب قديماً يستند إليه الحوادث بطريق الاختيار دون الإيجاب، فلا يلزم التخلف ولا التسلسل، وأن لا يثبت قديم يوجب حادثاً بلا واسطة، بل يكون كل حادث مسبوقاً بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات، ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته، أعني ترتب العلل والمعلولات لا إلى نهاية، فلا بدّ من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل. أعني كون [2] كل حادث مسبوق بآخر لا إلى نهاية ليتم به [3] الاستدلال.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (نفي).

(٢) سقط من (ب) لفظ (كون).

(٣) سقط من (ب) لفظ (به).

إيراد الأدلة في كونه تعالى قادراً

(قال: ولنعد من الأدلة عدة.

الأول: لما ثبت انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادراً وإلا فإما أن يوجب حادثاً بلا وسط [1] فيلزم التخلف أو لا فيلزم التسلسل.

الثاني: تأثيره في وجود العالم إن كان بطريق الإيجاب فإما بلا وسط أو بوسط قديم فيلزم قدم العالم، وإما بوسط حادث فتتسلسل الحوادث.

الثالث: اختلاف الأجسام بعوارضها ليس للجسمية ولوازمها لكونها مشتركة وإلا لعوارض أو ذاتيات، أو أجسام لها نوع اختصاص لامتناع التسلسل وبتعين الفاعل المختار، لأن نسبة الموجب إلى الكل على السواء.

الرابع: لو كان موجد العالم موجباً لزم من ارتفاعه ارتفاعه لأن ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع الواجب محال.

الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالها، والأفلاك بأماكنها لو لم يكن بإرادة القادر، لزم الترجح لأن نسبة الموجب إلى الكل على السواء.

السادس: فاعل أعضاء الحيوان وأشكاله إن كانت[2] طبيعة أو مبدأ موجباً لزم كونه كرات مجردة أو متغامة فتعين القادر المختار وقد يتمسك بالأدلة السمعية من الإجماع وغيره، وبأن القدرة وغيرها صفات كمال وأضدادها سمات نقص، وبأن صانع العالم على أحكامه وانتظامه لا يكون إلا عالماً قادراً بحكم الضرورة، وهذه الوجوه مع ما فيها من مجال[3] المناقشة ربما تفيد باجتماعها اليقين[4]).

---

(١) في (ج) واسطة.

(٢) سقط من (ج) كانت.

(٣) في (أ) و(ب): محال بدلاً من (مجال).

(٤) في (ج) التعين بدلاً من (اليقين).

قال: ولنعد من الأدلة عدة بعد التنبيه على أصل الباب يريد إيراد عدة تقريرات للأصحاب.

الأول: لما ثبت بما سبق في إثبات الصانع وإبطال التسلسل انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادراً مختاراً، وإلا فإما أن يوجب حادثاً بلا واسطة، فيلزم التخلف، حيث وجد في الأزل، ولم يوجد في[1] الحادث أو لا فيلزم أن يكون كل حادث مسبوقاً بآخر لا إلى نهاية وقد بين بطلانه.

الثاني: تأثير الواجب في وجود العالم يجب أن يكون بطريق القدرة والاختيار، إذ لو كان بطريق الإيجاب، فإما أن يكون بلا واسطة، أو بوسط قديم فيلزم قدم العالم وقد بين حدوثه. وإما بوسط حادث، فينقل الكلام إلى كيفية صدوره، وتتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه.

الثالث: اختلاف الأجسام بالأوصاف، واختصاص كلٍّ بما له من الشكل واللون، والطعم والرائحة، وغير ذلك، لا بد أن يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص، فذلك المخصص لا يجوز أن يكون نفس الجسمية أو شيئاً من لوازمها، لكونها مشتركة بين الكل، بل أمر آخر، فينقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم، فإما أن تتسلسل المخصصات وهو محال، أو ينتهي إلى قادر مختار بناء على أن نسبة الموجب إلى الكل على السواء وهو المطلوب.

الرابع: لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجباً بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه، بمعنى أن يدل ارتفاعه على ارتفاعه. لأن العالم حينئذ[2] يكون من لوازم ذاته، ومعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم، لأن ارتفاع الواجب محال. فتعين أن يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والإيجاب.

الخامس: اختصاص الكواكب والأقطاب[3] لمحالها لو لم تكن بقادر مختار بل

---

(١) في (ب) بزيادة حرف الجر (في).
(٢) في (ب) حتى بدلاً من (حينئذ).
(٣) في (ب) الأقطار بدلاً من (الاقطاب).

بموجب لزم الترجيح بلا مرجح، لأن نسبة الموجب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء.

السادس: فاعل الحيوانات [١] وأعضائها [٢] على صورها وأشكالها، يجب أن يكون قادراً مختاراً. إذ لو كان طبيعة النطفة أو أمراً خارجياً موجباً لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، إن كانت النطفة بسيطة، لأن ذلك مقتضى الطبيعية، ونسبة الموجب إلى أجزاء البسيط على السوية، وعلى شكل كرات مضمومة بعضها إلى البعض إن كانت النطفة مركبة، من البسائط بمثل ما ذكر.

وقد يتمسك في إثبات كون الباري قادراً عالماً بالإجماع، والنصوص القطعية من الكتاب والسنة [٣]، وبأن القدرة والعلم والحياة ونحو ذلك صفات كمال. وأضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله عنها. وبأن صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام والإحكام عالم قادر بحكم الضرورة. وهذه الوجوه لا تخلو عن مجال مناقشة:

أما الستة [٤] الأول: فلما [٥] لا يخفى على المتأمل فيها، الواقف على قواعد الفلسفة وأما السابع: فلأن مرجع الأدلة السمعية إلى الكتاب، ودلالة المعجزات، وهل يتم الإقرار بها، والإذعان لها قبل التصديق بكون الباري قادراً عالماً فيه تردد وتأمل، وأما الثامن: فلأنه فرع جواز اتصافه [بها وكونها كمالات في حقه ووجوب اتصافه] [٦] بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي [٧] ربما يناقش فيها. وأما التاسع: فلابتنائه [٨] على

---

(١) في (أ) الحيوان بدلا من (الحيوانات).
(٢) في (أ) وأعضائه بدلاً من (أعضائها).
(٣) قال تعالى: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم﴾ سورة الأنعام آية رقم ٦٥، وقال تعالى: ﴿عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال﴾ سورة الرعد آية رقم ٩.
(٤) في (ب) الشبه وهو تحريف.
(٥) في (ب) فلما بدلاً من (فلما).
(٦) ما بين القوسين سقط من (ب).
(٧) في (ب) انتهى بدلاً من (التي).
(٨) في (ب) فلا نهاية وهو تحريف.

أن ما يشاهد من أمر السماء والأرض مستند إلى الواجب بلا واسطة، إلى بعض معلولاته[1] على ما يزعم الفلسفي، لكن من كان طالباً[2] للحق غير هائم في أودية الضلال ربما يستفيد من هذه لوجوه القطع واليقين بلا احتمال.

(١) في (ب) معلوماته وهو تحريف.
(٢) سقط من (ب) لفظ طالباً.

أدلة المخالفين في قدرة الله تعالى

(قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: تعلق القدرة إن افتقر إلى مرجح تسلسل، وإن لم يفتقر انسد باب إثبات[1] الصانع، ورد بمنع الملازمتين لجواز أن يكون المرجح تعلق الإرادة لذاتها ولأن ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح بمعنى تخصيصه بلا داعية غير ترجيح الممكن بلا مرجح، يعني تحققه بلا مؤثر.

الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة إما قديم فيلزم قدم العالم، وإما حادث فتتسلسل الحوادث، ورد بالمنع لجواز أن يتعلقا في الأزل بإيجاده في ما لا يزال، أو يكون حدوث تعلقها لذاتها.

الثالث: أن الفاعل إن استجمع جميع ما لا بدّ منه وجب رده[2] لامتناع التخلف في القادر، ورد بأن الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار بل يحققه، بخلاف الوجوب من الموجب فإنه لا يصح فيه إنه إن شاء ترك.

الرابع: أن نسبة القدرة إلى الوجود نسبتها إلى العدم، وهو لا يصلح مقدوراً لكونه أزلياً ونفياً محضاً فكذلك الوجود. ورد بأن معنى القدرة على العدم أنه إن شاء لم يفعل وإن لم يشأ لم يفعل لا إن شاء فعل العدم.

الخامس: أن المختار إن كان الفعل أولى به من الترك يَلزم الاستكمال بالغير وإلا فالعبث، ورد بأنه يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفسه أو بالنسبة إلى الغير.

السادس: أن أثر المختار إن امتنع في الأزل لزم الانقلاب وإن أمكن لزم جواز استناد الأزلي إلى المختار، ورد بأنه في الأزل ممكن لذاته ممتنع لكونه أثر المختار.

---

(١) سقط من (ج) لفظ (إثبات).
(٢) في (ج) اثره بدلاً من (رده).

السابع: أنه يعلم في الأزل وجود الأثر فيجب أو عدمه فيمتنع فلا يكون مقدوراً، ورد بأنه يعلم وجوده بقدرته).

قال: تمسك المخالف بوجوه:

الأول: لو كان الباري تعالى فاعلاً بالقدرة والاختيار دون الإيجاب، فتعلق قدرته بأحد مقدوريه بالمتساويين، بالنظر إلى نفس القدرة دون الآخريْن، افتقر إلى مرجح بنقل الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجح، ولزم التسلسل في المرجحات، وإن لم يفتقر لزم انسداد باب ثبات[1] الصانع، لأن مبناه على امتناع الترجح بلا مرجح، وافتقار وقوع الممكن إلى مؤثر.

والجواب: منع الملازمتين. أي لا نسلم أنه لو افتقر تعلق القدرة إلى مرجح لزم التسلسل، لجواز أن يكون الترجيح هو الإرادة [2] التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها، كما في اختيار الجائع أحد الرغيفين، والهارب أحد الطريقين، ولا يخفى أن هذا أولى مما قال في المواقف اقتداء بالإمام أن القدرة تتعلق لذاتها.

ولا نسلّم أنه لو لم يفتقر إلى مرجح لزم انسداد باب إثبات الصانع ،فإن المفضي إلى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح، بمعنى تحققه بلا مؤثر، لا ترجيح القادر أحد مقدوريه بلا مرجح، بمعنى تخصيصه بالإيقاع من غير داعية.

ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك.

الثاني: أن تعلق القدرة والإرادة بإيجاد العالم إن كان أزلياً لزم كون العالم أزلياً لامتناع التخلف عن تمام العلة، وإن كان حادثاً ينقل الكلام إلى تعلقها بأحداث ذلك التعلق، وتتسلسل التعلقات الحادثة[3].

---

(١) (أ) بزيادة لفظ (بثبات).

(٢) الإرادة: هي المشيئة، وراوده على كذا مراودة، وأرادة الكلأ أي طلبه والرائد هو الذي يرسل في طلب الكلأ. وهي بمعنى القصد إلى الشيء.

وفي اصطلاح المتكلمين، عند الأشاعرة: هي صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة.

راجع شرح البهجوري على الجوهرة ص ٧٨.

(٣) راجع المقصد الثاني من كتاب المواقف في قدرته تعالى جـ ٨ ص ٤٩ وما بعدها.

والجواب: منع الملازمتين.

أما الأولى: فلجواز أن تتعلق القدرة والإرادة في الأزل بإيجاد العالم فيما لا يزال.

وأما الثانية: فلجواز أن يكون حدوث تعلق القدرة والإرادة لذاتهما من غير افتقار إلى حدوث تعلق آخر. على أن التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار.

الثالث: أن الواجب إذا (١) استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الأثر عنه وجودياً كان أو عدمياً، وجب صدور الأثر عنه، بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر، فلا يكون مختاراً بل موجباً، وإن لم يستجمع (٢) جميع ما لا بدّ منه امتنع صدور الأثر ضرورة امتناع وجود الأثر بدون المؤثر، وحاصل هذا يؤول إلى أنه لا فرق بين الموجب والمختار.

والجواب: أنه لو سلم امتناع عدم الأثر عند تمام المؤثر المختار. فلا نسلم أن هذا يستلزم كون الفاعل موجباً لا مختاراً، فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له، لأنه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق.

الرابع: أن الفاعل لو كان قادراً على وجود الشيء، لكان قادراً على عدمه، لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء، لكن اللازم باطل، لأن العدم الأصلي أزلي ولا شيء من الأزلي بأثر للقادر، وأيضاً العدم، نفي محض لا يصلح متعلقاً للقدرة والإرادة. لأن معناه التأثر، وحيث لا تأثير فلا أثر.

والجواب: أن معنى كون العدم مقدوراً. أن الفاعل إن شاء لم يفعل، أي إن شاء أن لا يوجد الشيء لم يوجده، أو إن لم يشأ لم يفعل. (٣) أي إن لم يشأ أن يوجده لم يوجده.

---

(١) في (ب) إن بدلاً من (إذا).
(٢) في (ب) يجتمع بدلاً من (يستجمع).
(٣) في (ب) لم يقم به بدلاً من (لم يفعل).

ولا نسلم استحالة ذلك، وإنما المستحيل هو أنه [1] شاء فعل العدم، وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر قادراً واجباً كان أو غيره، وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعدما قال: احتج الحكماء بوجوه [2] .

الأول: ذكرنا أولاً ولم يذكره غيره.

الخامس: أن الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار، إن كان الفعل أولى به من الترك لزم استكماله بالغير، وإن لم يكن أولى لزم كون فعله عبثاً وكلا الأمرين محال على الواجب.

الجواب: أنا لا نسلم أن الفعل إذا لم يكن أولى به كان عبثاً [3] لما لا يكفي في نفي العبث كونه أولى في نفس الأمر - أو بالنسبة إلى الغير من غير أن تكون تلك الأولوية أولى بالفاعل، وإن سمي مثله عبثاً بناء على خلوه من نفع للفاعل. فلا نسلم استحالته على الواجب.

السادس: أن الباري تعالى لو كان قادراً مختاراً لزم انقلاب الممتنع ممكناً أو جواز كون الأزلي أثراً للقادر وكلاهما محال.

وجه اللزوم أن أثره إن كان ممتنعاً في الأزل، وقد صار ممكناً فيما لا يزال فهو الأمر الأول، وإن كان ممكناً وقد أوجده القادر فهو الثاني لأن إمكانه في الأزل [4]. مع أن الاستناد إلى القادر في قوة إمكان [5] استناده إلى القادر مع كونه في الأزل.

والجواب: منع الملازمة الثانية لجواز أن يكون ممكناً في الأزل نظراً إلى ذاته وممتنع وقوعه في الأزل، نظراً إلى وصف استناده إلى القادر كالحادث ممكن في الأزل لذاته،

---

(1) في (ب) إن شاء بدلاً من (أنه شاء).

(2) راجع ما ذكره صاحب المواقف في المقصد الثاني جـ ٨ ص ١٥٣ حيث قال « احتج الحكماء على إيجابه تعالى بوجوه كثيرة أقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله: الأول: لأنه الذي عليه يعولون .. الخ.

(3) في (ب) عيباً بدلاً من (عبثاً).

(4) سقط من (ب) من أول: وقد.. إلى (في الأزل).

(5) في (أ) بزيادة (إمكان).

ويمتنع مع حدوثه، فلا يلزم جواز الاستناد إلى القادر لما هو أزلي بل لما هو ممكن في الأزل بالذات.

ولا نُسلِّم استحالته.

السابع: أن أثر الباري تعالى. إما واجب الوقوع أو ممتنع الوقوع، لأنه إما يعلم في الأزل وقوعه فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، وإلا لزم الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع بمقدور لزوال مكنة[1] الترك في الأول[2] والفعل في الثاني. بل كليهما في كليهما.

والجواب: أنه يعلم[3] ممتنع وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها.

---

(١) في (ب) ممكنة.
(٢) في (ب) الأولى بدلاً من (الأول).
(٣) في (ب) ممتنع بدلاً من (يعلم).

خاتمــــة

(قال: خاتمة.

قدرة الله تعالى غير متناهية. بمعنى أن جواز تعلقها لا ينقطع، وشاملة للكل بمعنى أن تعلقها لا يقتصر على البعض، لأن المقتضى للقادرية هو الذات. والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض، والأولى التمسك بمثل: ﴿والله على كل شيء قدير﴾[1]).

قال: خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية. إما بمعنى أنها ليست لها[2] طبيعة امتدادية تنتهي إلى حد ونهاية، أو بمعنى أنها لا يطرأ عليها العدم، فظاهر لا يحتاج إلى التعرض، وإما بمعنى أنها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلأن ذلك عجز ونقص[3] ولأن كثيراً من مخلوقاته أبدية كنعيم الجنان، وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والإمكان، ولأن المقتضي للقادرية هو الذات، والمصحح للمقدورية هو الإمكان، ولا انقطاع لهما، وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى أنه يصح تعلقها به، ولما توجه عليه أنه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق القدرة، أو مانع عنه، ومجرد[4] وجوده[5] المقتضى، والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع.

أجيب: بأنه لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض، وهذا ضعيف على ما سبق، فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل: ﴿والله على كل شيء قدير﴾[6].

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٤.
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (لها).
(٣) في (ب) ونفص بدلاً من (نقص).
(٤) في (ب) وتجرد بدلاً من (ومجرد).
(٥) سقط من (أ) لفظ (وجوده).
(٦) سورة البقرة آية رقم ٢٨٤.

مخالفة المجوس في شمول القدرة

(قال: وخالف المجوس.

في الشرور حتى الأجسام المؤذية والنظام في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح، وعبَّاد فيما علم تعالى. أنه لا يقع لامتناع وقوعه عنه، والبلخي في مثل مقدور العبد لكونه عبثاً أو سفهاً أو تواضعاً. ورد بعد تسليم الحصر بأنها عوارض لا تمنع التماثل والجبائي في عينه لأن المقدور بين قادرين يستلزم صحة مخلوق بين خالقين، ونحن نمنع اللزوم بناء على أن قدرة العبد غير مؤثرة، وأبو الحسن بطلان اللازم كما في حركة جوهر ملتصق بكفي جاذب. ودافع معاً).

قال: وخالف المجوس[1] المنكرون لشمول قدرة الله تعالى. طوائف منهم المجوس القائلون بأنه لا يقدر على الشرور حتى خلق الأجسام المؤذية. وإنما القادر على ذلك فاعل آخر عندهم (أهرمن) لئلا يلزم كون الواحد خيراً شريراً، وقد عرفت ذلك. ومنهم النظّام[2] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم، وسائر القبائح، إذ لو كان خلقها مقدوراً له لجاز صدورها عنه، واللازم باطل

---

(١) المجوس: هم عبدة النيران القائلين أن للعالم أصلين، نور وظلمة، قال قتادة: الأديان خمسة. أربعة للشيطان وواحد للرحمن، وقيل المجوس في الأصل النجوس لتدينهم باستعمال النجاسات. والميم والنون. يتعاقبان كالغيم والغين، والأيم والأين.
راجع تفسير القرطبي جـ ١٢ ص٢٣.

(٢) هو إبراهيم بن سيار بن هانيء البصري أبو إسحاق النظام: من أئمة المعتزلة قال الجاحظ «الأوائل يقولون في كل الف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو اسحاق من أولئك» تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها صاحب فرقة تسمى (النظامية) نسبة إليه في لسان الميزان: أنه منهم بالزندقة وكان شاعراً أديباً ولمحمد عبد الهادي أبي ريدة كتاب (إبراهيم بن سيار) توفي سنة ٢٣١ هـ.
راجع اللباب ٣: ٢٣٠ وخطط المقريزي ١: ٣٤٦ والنجوم الزاهرة ٢: ٢٣٤.

لإفضائه إلى السفه[1] إن كان عالماً بقبح ذلك، وباستغنائه عنه وإلى الجهل إن لم يكن عالماً.

والجواب: لا نسلم قبح الشيء بالنسبة إليه، كيف وهو تصرف في ملكه؟. ولو سلم: فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظراً إلى وجود الصارف وعدم الداعي، وإن كان ممكناً في نفسه، ومنهم ابن عبّاد[2] وأتباعه القائلون بأنه ليس بقادر على ما علم أنه لا يقع لاستحالة وقوعه. قال في المحصل[3] وكذا ما علم[4] أنه يقع لوجوبه.

والجواب: أن مثل هذه الاستحالة لا تنافي المقدورية ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي، وأتباعه القائلون، بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهراً إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان، وذلك لأن فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع بخلاف فعل الرب. وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة. وعبارة المواقف، إما طاعة أو معصية، أو سفه، وليست على ما ينبغي لأن السفه، وإن جاز أن يجعل شاملاً للعبث، فلا خفاء في شمولية المعصية أيضاً.

والجواب: منع الحصر ككثيرامن المصالح الدنيوية.

فإن قيل: المشتمل على المصلحة المحضة، أو الراجحة طاعة وتواضع.

قلنا: ممنوع. بل إذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير، وهذا لا يتصف به فعل الرب، وإن اشتمل على المصلحة.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (السفه).

(٢) هو معمر بن عباد السلمي: معتزلي من الغلاة، من أهل البصرة. سكن بغداد، وناظر النظام، وكان أعظم القدرية غلواً، انفرد بمسائل منها أن الإنسان يدبر الجسد وليس بحال فيه. ووصف الإنسان بوصف الإلهية تنسب إليه طائفة تسمى (بالمعمرية) توفي سنة ٢١٥ هـ راجع خطط المقريزي ٢ : ٣٤٧.
ولسان الميزان ٦ : ٧١ واللباب ٣ : ١٦١.

(٣) سبق التعريف بهذا الكتاب.

(٤) في (ب) المعلم بدلاً من (ما علم).

ولو سلّم الحصر، فالمقدور في نفسه حركات وسكنات، وتلحقه هذه الأحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته. وليست من لوازم الماهية. فانتفاؤها لا يمنع التماثل، ومنهم الجبائيّ[1] وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد، لأنه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين، لأنه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الإرادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي. وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

والجواب عندنا: منع الملازمة بناء على أن قدرة العبد ليست بمؤثرة وسيجيء إن شاء الله تعالى.

ولو سلّم: فإنما يتم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة أو الإرادة للآخرة مانعاً.

ولو سلّم فيجوز أن يكون واقعاً بهما جميعاً، لا بكل منهما ليلزم المحال. وعند أبي الحسين البصريّ[2]، منع بطلان اللازم، فإنا إذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي إنسانين، فجزية أحدهما حال ما دفعه الآخر، فإن الحركة الحاصلة فيه مستندة إلى كل منهما وفيه نظر.

---

(١) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائيّ ابو علي: من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة المعروفة بالجبائية له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب سبته إلى (جبي) من قرى البصرة، اشتهر في البصرة ومات سنة ٣٠٣هـ ودفن بجبي، له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعريّ.

راجع المقريزي ٢ : ٣٤٨، ووفيات الأعيان ١ : ٤٨٠ والبداية والنهاية ١١ : ١٢٥. ومفتاح السعادة ٢ : ٣٥.

(٢) - سبق الترجمة له.

شمول قدرة الله تعالى

(قال: وأما شمول قدرته

بمعنى أن الكل بإيجاده ابتداء أو بواسطة [1] فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع في ذلك. بل في تفاصيله وبمعنى أنه لا مؤثر سواه أصلاً فلم يذهب إليه إلا البعض من المتكلمين. تمسكاً بظواهر النصوص، وهو الحق. وبدليل التوارد والتمانع، وفيهما ضعف).

قال: وأما شمول قدرته ما مرّ من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادراً على كل ممكن سواء تعلق به القدرة والإرادة فوجد أم لا؟ فلم يوجد أصلاً، أو وجد بقدرة مخلوق، وعلى هذا لا يتأتى اختلافات والفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادراً مختاراً، وقد يفسر شمول قدرته بأن كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات أو بالواسطة، وهذا مما لا نزاع فيه لأحد من القائلين بوحدة الواجب. وإنما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط وتفاصيلها، وأن كل ممكن [2] أي إلى أي ممكن يستند حتى ينتهي إلى الواجب، وقد تفسر شمول قدرته بأن ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه، وهذا مذهب أهل الحق من المتكلمين، وقليل ما هم، وتمسكوا بوجوه.

الأول: النصوص الدالة إجمالاً على أنه خالق الكل لا خالق سواه [3] وتفصيلاً على أنه خالق السموات والأرض، والظلمات والنور[4]، والموت والحياة، وغير ذلك من الجواهر والأعراض.

---

(١) في (ج) أو بوسط.

(٢) في (أ) بزيادة (أي).

(٣) قال تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾. الأنعام آية ١٠٣.

(٤) قال تعالى: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾ الأنعام آية رقم ١

الثاني: دليل التوارد وهو أنه لو وقع شيء بقدرة الغير، وقد عرفت أنه مقدور لله تعالى أيضاً، فلو فرضنا تعلق الإرادتين به معاً فوقوعه إما بإحدى القدرتين، فيلزم الترجيح بلا مرجح، وإما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، لأن التقدير أن كلاً منهما مستقل بالإيجاد، فلا يجوز أن تكون العلة هي المجموع، وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع، فإنه لا دليل على استقلال كل منهما بإيجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص.

نعم[1]: يرد عليه أن قدرة الله تعالى أكمل فيقع بها، وتضمحل قدرة العبد.

الثالث: دليل التمانع، وهو أنه لو وقع شيء بإيجاد الغير، وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وإرادته بضد ذلك الشيء في حال إيجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه، فإن وقع الأمران جميعاً لزم اجتماع الضدين، وإن لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري، وتخلف المعلول عن تمام العلة، وخلو الجسم عن الحركة والسكون، وإن وقع أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح، وفيه ما قد عرفت، لا يقال معنى كون قدرته أكمل أنها أشمل أي أكثر إيجاداً، ولا أثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص، بل نسبة القدرتين إليه على السواء. لأنا نقول: بل معناه أنها أقوى، وأشد تأثيراً، فيترجح على قدرة العبد، ويظهر أثرها.

مخالفة الفلاسفة

(قال: وخالفت الفلاسفة:

في الأفلاك والعناصر وما فيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الأول. وقد سبق والصائبة والمنجمون في حوادث هذا العالم حيث أسندوها إلى الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع والحركات الطبيعية حيث أسندوها إلى الأمزجة والطبائع. وغاية متشبثهم الدوران.

والمعتزلة في الشرور والقبائح والأفعال الاختيارية للحيوانات وسيأتي).

وخالفت الفلاسفة القول، بأنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى، مذهب البعض من أهل السنة كالأشاعرة[١] ومن يجري مجراهم، وخالف فيه أكثر الفرق من المليين وغيرهم.

فذهبت الفلاسفة إلى أن الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الأول[٢]، وهو مصدر عقل ونفس وفلك، وهكذا ترتيب المعلولات مستنداً بعضها إلى البعض.

فالفاعل للأفلاك عقول، ولحركاتها نفوس، وللحوادث بعض هذه المبادىء أو

---

(١) الأشاعرة: نسبة إلى ابي الحسن الأشعريّ مؤسس الفرقة، ويرى البعض أن مذهب الأشاعرة مذهب أهل السنة والجماعة، والأشعرية، هم تلاميذ الأشعريّ الذين تخرجوا عليه وغيرهم ممن جاء بعده، وذهب مذهبه. ومنهم الباقلانيّ وابن فورك والاسفرايينيّ والقشيريّ والجوينيّ، وإمام الحرمين والغزالي، والأشعرية، وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم في ان العقل يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس للعقل عندهم ما له من شأن عند المعتزلة فهو لا يوجب تحسيناً ولا تقبيحاً.
الموسوعة العربية الميسرة ص ١٦٦.

(٢) ـ الموجود الأول الصادر عن ذات الله تعالى ـ في نظر الفلاسفة ـ هو العقل الأول، وهو ممكن الوجود بذاته. واجب الوجود بالكائن الأول، أي الله، وعلى هذا فالكائنات كلها ما خلا الله ممكن الوجود الفعلي من جهته هوياتها ولكي توجد بالفعل لا بد لها من علة فاعلة هي الله.
راجع الفلسفة العربية جـ ٢ ص ١١٤.

الصور أو القوى بتوسط الحركات، ولأفعال المعدنيات صورها النوعية، ولأفعال النبات والحيوان نفوسها، وبالجملة، فأكثر الممكنات عندهم مؤثرات، وذهب الصابئون[1] والمنجمون[2] إلى أن كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة إلى الأفلاك والكواكب، بما لها من الأوضاع والحركات والأحوال والاتصالات، وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران أعني ترتب هذه الحوادث على هذه الأحوال وجوداً وعدماً، وهو لا يفيد القطع بالعلية، لجواز أن تكون شروطاً أو معلومات مقارنة أو نحو ذلك.

كيف: وكثيراً ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات.

كيف: ومبنى علومهم على بساطة الأفلاك والكواكب، وانتظام حركاتها على نهج واحد، وهو ينافي ما ذهبوا إليه من اختلاف أحوال البروج [3] والدرجات، وانتسابها إلى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات، وبالنظر إلى الدوران، زعم الطبيعيون أن حوادث هذا العالم مستندة إلى امتزاج العناصر والقوى، والكيفيات الحاصلة بذلك. ثم الظاهر أن ما نسب إلى المنجمين والطبيعين هو مذهب الفلاسفة. إلا أنه [4] لما [5] لم يعرف مذهب الفريقين في مبادىء

---

(١) الصابئون: جمع صابئ، وقيل: صاب ولذلك اختلفوا في همزه وهمزه الجمهور إلا نافعاً فمن همزه جعله من صبات النجوم إذا طلعت وصبأت تنبه الغلام إذا خرجت، ومن لم يهمز جعله من صبا يصبو، إذا مال فالصابي في اللغة: من خرج ومال من دين إلى دين، ولهذا كانت العرب تقول لمن أسلم قد صبأ فالصابئون قد خرجوا من دين اهل الكتاب.

(٢) طائفة من الناس تلجأ إلى حسابات الفلك واستعمال الشعيذة والتلاعب بعقول الآخرين وفي المثل (كذب المنجمون ولو صدقوا).

(٣) البرج: القصر وجمعه بروج. وقد جاء في القرآن على وجوه ثلاثة، الأول: بمعنى مدار الكواكب، ﴿والسماء ذات البروج﴾. سورة البروج آية ١ ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً﴾ الفرقان آية ٦١، الثاني: بمعنى القصور قال تعالى: ﴿ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ النساء آية ٧٨، أي قصور محكمة، الثالث: بمعنى التزين والتوسع قال تعالى: ﴿ولا تبرجن تبرج الجاهلية﴾ سورة الأحزاب آية ٣٣ وهذا كله مأخوذ من (المبرج) في اعتبار حسنه.
راجع بصائر ذوي التمييز جـ ٢ ص ١٣٤.

(٤) (ب) أما بدلاً من (إلا).

(٥) سقطمن (ب) (لما).

الأفلاك والعناصر، وإثبات العقول والنفوس، وكون الباري موجباً أو مختاراً، جعل كل منهما فرقة من المخالفين، وأما من المسلمين. فالمعتزلة أسندوا الشرور والقبائح إلى الشيطان [1] وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة، وأسندوا الأفعال الاختيارية للإنسان وغيره من الحيوانات البهم، وهو مسألة خلق الأعمال وستأتي.

فإن قيل: الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة، فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها.

قلنا: المراد بالقدرة ها هنا القادرية [2]، أي كونه قادراً، ولا خلاف للمعتزلة في ذلك، وكذا للفلاسفة، لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب على ما قيل: إن القادر هو الذي يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر، وهذه الصحة هي القدرة، وإنما يترجح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة أو عدمها إلى القدرة، وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل وإرادة الله تعالى علم خاص، وعلمه وقدرته أزليان غير زائدين على الذات. فلهذا كان العالم قديماً. والصانع موجباً بالذات. والحق أن هذا قول بالقدرة والإرادة لفظاً لا معنى.

---

(١) الشيطان: هو كل عات متمرد من الإنس والجن، والدواب، والعرب تسمى الحية شيطاناً وقوله تعالى ﴿طلعها كأنه رؤوس الشياطين﴾ قال الفرّاء: فيه ثلاثة أوجه، احدها: أنه شبه طلعها في قبحه برؤوس الشياطين لأنها موصوفة بالقبح، الثاني: أن العرب تسمى بعض الحيات شيطانا وهو ذو عرف قبيح، الوجه الثالث: قيل إنه نبت قبيح يسمى رؤوس الشياطين، والشيطان نونه أصلية، وقيل إنها زائدة فإن جعلته فيعالاً من قولهم (تشيطن) الرجل صرفته وإن جعلته من تشيط لم تصرفه لأنه فعلان.

(٢) في (ب) القدرية.

المبحث الثالث

في

أنه تعالى عالم

(قال: المبحث الثالث في أنه عالم.

أما عندنا فإنه صانع للعالم على انتظامه،وأحكامه،ولأنه قادر مختار لما مرَّ. وما يشاهد من بعض الحيوانات، لو صح أنه فعلها لدل على عملها، وأما التمسك بالسمعيات فدور).

اتفق عليه جمهور العقلاء، والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان:

الأول: أنه فاعل فعلاً محكماً متقناً، وكل من كان ذلك فهو عالم، أما الكبرى فالبضرورة ونبه عليه، أن من رأى خطوطاً مليحة، أو سمع ألفاظاً فصيحة، تنبىء عن معادن دقيقة، وأغراض صحيحة علم قطعاً أن فاعلها عالم، وأما الصغرى فلما ثبت من أنه خالق للأفلاك[1] والعناصر بما فيها من الأعراض والجواهر، وأنواع المعادن والنبات، وأصناف الحيوانات على اتساق، وانتظام، واتقان، وإحكام تحار فيها العقول والأفهام، ولا تعفى بتفاصيلها الدفاتر والأقلام على ما يشهد بذلك علم **الهيئة**[2]، وعلم التشريح، وعلم الآثار العلوية، والسفلية، وعلم الحيوان والنبات، مع أن الإنسان لم يؤت من العلم إلا قليلاً، ولم يجد إلى الكنه سبيلاً. فكيف إذا رقي إلى عالم الروحانيات من الأرضيات والسماويات، وإلى ما يقول

---

(١) - الفلك السفينة ويستعمل ذلك للواحد والجمع، وتقديراهما مختلفان فإن الفلك إن كان واحداً كان كبناء قفل، فإن كان جمعاً فكبناء حمر.

قال: «حتى إذا كنتم في الفلك»

والفلك مجرى الكواكب، وتسميته بذلك لكونه كالفلك قال: ﴿**وكلٌ في فلك يسبحون**﴾ وفلكة المغزل ومنه اشتق فلك ثدي المرأة، وفلكت الجدي. اذا جعلت في لسانه مثل فلكته يمنعه عن الرضاع.

راجع معجم مفردات الفاظ القرآن ص ٤٠٠.

(٢) - في (ب) البيئة بدلاً من (الهيئة).

به[1] الحكماء من المجردات. ﴿إن في خلق السموات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾[2].

فإن قيل: إن أريد الانتظام والإحكام من كل وجه بمعنى أن هذه الآثار مرتبة ترتيباً لا خلل فيه أصلاً، وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو أوفق[3] منه وأصلح. فظاهر أنها ليست كذلك. بل الدنيا طافحة بالشرور[4] والآفات، وإن أريد في الجملة ومن بعض الوجوه، فجل آثار المؤثرات من غير العقلاء، بل كلها كذلك، وأيضاً قد أسند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان، وتكون تفاصيل الأعضاء إلى قوة عديمة الشعور سموها المصورة، فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية..؟.

قلنا: المراد اشتمال الآثار والأفعال على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع، والمطابقة للمصالح على وجه الكمال، وإن اشتمل بالغرض على نوع من الخلل. وجاز أن يكون فوقه ما هو أكمل، والعلم[5] بأن مثل ذلك لا يصدر إلا عن العالم ضروري، سيما إذا تكرر وتكثر، وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز، وما يقال: لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر، وبأنه يكفي في إثبات غرضنا التصور.

الثاني: أنه قادر أي فاعل بالقصد والاختيار لما مرَّ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم بالمقصود.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (به).

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٦٤ وقد جاءت هذه الآية محرفة وبذلك بنقص قوله تعالى: ﴿والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس﴾.

(٣) في (ب) أرفق بدلاً من (أوفق).

(٤) في (ب) طامحة بالميم لا (الفاء).

(٥) في (أ) والحكم بدلاً من (العلم).

فإن قيل: قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال محكمة، متقنة في ترتيب مساكنها، وتبرير معايشها كما النحل (١)، والعنكبوت (٢)، وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور، وفيما بين الناس مشهور مع أنها ليست من أولى العلم.

قلنا: لو سلّم أن موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون فيها من العلم قدر ما تهتدي به إلى ذلك. بأن يخلقها الله تعالى عالمة بذلك، أو يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل، ثم المحققون من المتكلمين على أن طريقة القدرة والاختيار أوكد، وأوثق من طريقة الإتقان والإحكام، لأن عليها سؤالاً صعباً، وهو أنه لم لا يجوز أن يوجب الباري تعالى موجداً يستند إليه تلك الأفعال المتقنة المحكمة، ويكون له العلم والقدرة، ودفعه بأن إيجاد مثل ذلك الموجود، وايجاد العلم والقدرة فيه أيضاً (٣)، فعلاً محكماً، بل أحكم، فيكون فاعله عالماً لا يتم إلا ببيان أنه قادر مختار، إذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم، فيرجع طريق الايقان إلى طريق القدرة مع أنه كاف في إثبات المطلوب، وقد يتمسك في كونه عالماً بالأدلة السمعية من الكتاب والسنة والإجماع.

---

(١) النحل سمي نحلاً لان الله عز وجل نحله العسل الذي يخرج منه قاله الزجاج. والنحل والنحلة الدبر يقع على الذكر والانثى حتى يقال: يعسوب والنحل يؤنث في لغة أهل الحجاز، وروى ابن عباس قال: نهى رسول الله ﷺ عن قتل النملة والنحلة والهدهد والصرد، أخرجه أبو داود وذكره الترمذي عن الحكيم في نوادر الأصول، ومن عجيب ما خلق الله في النحل أن ألهمها لإتخاذ بيوتها مسدسة، فبذلك اتصلت حتى صارت كالقطعة الواحدة، وذلك أن الأشكال من المثلث إلى المعشر، إذا جمع كل واحد منها إلى أمثاله لم يتصل وجاءت بينها فرج إلا الشكل المسدس، فإنه إذا جمع إلى أمثاله اتصل كأنه كالقطعة الواحدة.

(٢) قالوا: العنكبوت: الدويبة المعروفة التي تنسج نسجاً رقيقاً مهلهلاً بين الهواء وهي عناكيب وعناكب وعكاب وعكُبْ قال عطاء الخراساني نسجت العنكبوت مرتين مرة على داود حين كان جالوت يطلبه، ومرة على النبي ﷺ، ولذلك نهى عن قتلها. وقال النحاة: إن تاء العنكبوت في آخرها مزيدة لانها تسقط في التصغير والجمع وهي مؤنثة وحكى الفراء تذكيرها فأنشد:

على هطالهم منهم بيوت كأن العنكبوت قد ابتناها

راجع تفسير القرطبي جـ ١٣ ص ٣٤٤، ٣٤٥.

(٣) سقط من (أ) لفظ (فيه).

ويرد عليه أن التصديق بإرسال الرسل، وإنزال الكتب يتوقف على التصـديق بالعلم والقدرة فيدور، وربما يجاب بمنـع التـوقف، فإنـه إذا ثبـت صدق الرسـل بالمعجزات، حصل العالـم بكل ما أخبروا به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً. والظاهر أن هذا مكابرة.

نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الإمام.

أدلة الفلاسفة

(قال: وعند الفلاسفة.

لأنه مجرد وكل مجرد عالم، ولأنه عالم بذاته وهو مبدأ للكل، والعلم بالمبدأ مستلزم للعلم بذي المبدأ).

قال: وعند الفلاسفة. أورد [1] من استدلالهم على علم الباري وجهان:

الأول: أنه مجرد أي ليس بجسم ولا جسماني لما مرّ، وكل مجرد عاقل، أي عالم بالكليات لما وقعت الإشارة إليه في مباحث المجردات من أن التجرد يستلزم التعقل، وبيانه أن التعقل يستلزم إمكان العقولية لأن المجرد بريء عن الشوائب المادية، واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج إلى عمل يعمل به حتى يصير معقولاً. فإن لم يعقل، كان كذلك من جهة القوة العاقلة، لا من جهته، وإمكان المعقولية يستلزم إمكان المصاحبة [2] بينه، وبين العاقل إياه، وهذا الإمكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل، لأن حصوله فيه نفس المصاحبة، فتوقف إمكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف إمكان الشيء على وجوده المتأخر عنه، وهو محال.

إذ المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه إمكان مصاحبة المعقول، ولا

---

(١) في (أ) ورد بدلاً من (أورد).

(٢) الصاحب الملازم إنساناً كان أو حيواناً أو مكاناً أو زماناً ولا فرق بين أن تكون مصاحبته بالبدن وهو الأصل والأكثر أو بالعناية والهمة وعلى هذا قال:

لئن غبت عن عيني لما غبت عن قلبي

ويقال للمالك للشيء هو صاحبه وكذلك لمن يملك التصرف فيه. والمصاحبة والاصطحاب أبلغ من الاجتماع لأجل أن المصاحبة تقتضي طول لبثه فكل اصطحاب اجتماع وليس كل اجتماع اصطحاباً، والأصحاب للشيء الانقياد له.

راجع معجم مفردات ألفاظ القرآن. ص ٢٨٢.

معنى للتعقل إلا المصاحبة، فإذاً كل مجرد يصح أن يعقل غيره، وكل ما يصح للمجرد يجب أن يكون بالفعل لبراءته عن أن يحدث فيه ما هو بالقوة، لأن ذلك شأن الماديات، ولا خفاء في ضعف بعض هذه المقدمات، وفيه أنه لو صح أن مصاحبة المجرد للمعقولات في الوجود تعقل[1] لها، لكفى ذلك في إثبات المطلوب من غير احتياج إلى سائر المقدمات.

الثاني: أنه عالم بذاته لأنه لا معنى لتعقل المجرد ذاته، سوى حضور ذاته عند ذاته، بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعاً للمثلين، وهذا القدر وإن كان مبنياً على أصولهم، كان في إثبات كونه عالماً في الجملة. إلا أنهم حالوا إثبات علمه بما سواه. فقالوا:

هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا. والعلم بالمبدأ أعني العلة. عالم بذي المبدأ أعني المعلول لأن العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه، والعلية وهي التي لا تعقل[2] بدون المعلول، بل المعلول نفسه، وما يتبعه من المعلولات كلها من[3] لوازم الذات.

واعترض: بأن لازم الذات، وإن كان بلا وسط في الثبوت من لا يجب أن يكون لازماً بيناً يلزم من تعقل الذات تعقله لتساوي الزوايا الثلاث للقائمتين للمثلث، ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستمراره الاندفاع من لازم إلى لازم.

وأجيب: بأن الكلام في العلم التام أعني العلم بالشيء بما له في نفسه، ولا شك أن علم الباري بذلك كذلك.

---

(١) في (ب) تعلق بدلاً من (تعقل).
(٢) سقط من (أ) لفظ (التي).
(٣) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).

أدلة القائلين بأن الباري لا يعلم ذاته

(قال: وقيل لا يعلم ذاته.

لأن العلم إضافة أو صفة ذات[1] إضافة فلا بدَّ من الاثنينية، ولا عبرة لإفضائه إلى كثرة في الذات وأيضاً يلزم كون الواحد قابلاً وفاعلاً.

وأجيب بأن تغاير الاعتبار كافٍ كما في علمنا بأنفسنا ولا استحالة في كثرة الإضافات. وفي القابلية مع الفاعلية).

قيل: إنه لا يعلم ذاته القائلون بأنه ليس بعالم أصلاً تمسكوا بوجهين:

أحدهما: أنه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره. أما الأول فلأن العلم إضافة أو صفة ذات إضافة، وأياً ما كان يقتضي اثنينية وتغايراً بين العالم والمعلوم، فلا يعقل في الواحد الحقيقي.

وأما الثاني: فلأنه يوجب كثرة في الذات الأحدى من كل وجه، لأن العلم بإحدى المعلومين، غير العلم بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا، مع الذهول عن الآخر، ولأن العلم صورة مساوية للمعلوم، مرتسمة في العالم، أو نفس الارتسام، ولا خفاء في أن صور الأشياء المختلفة مختلفة، فيلزم بحسب كثرة المعلومات، كثرة الصور في الذات.

وثانيهما: أن العلم مغاير للذات لما سبق من الأدلة، فيكون ممكناً معلولاً له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته، وكمالاته إلى الغير، فيلزم كون الشيء قابلاً وفاعلاً وهو محال.

وأجيب عن الوجه الأول أولاً بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات إضافة، بأن تغاير الاعتبار كاف[2] كما في علمنا بأنفسنا على ما سبق في بحث العلم، لا يقال التغاير الاعتباري، إنما هو بالمعلولية والمعلومية، وهو فرع حصول

---

(١) سقط من (ج) أو صفة ذات إضافة.

(٢) في (ب) كان بدلاً من (كاف).

العلم، فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور، وإنما يرد النقص بعلمنا بأنفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه، كالواجب وهو ممنوع. فيجوز كونها عالمة من وجه، معلومة من وجه.

لأنا نقول: إنما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج، وهو ممنوع، بل غايته أنه لا ينفك عن العلم، كما لا ينفك المعلول عن علته. والمراد بالنقص، أن النفس تعلم ذاته التي هي عالمة، لا أن يكون العالم شيئاً، والمعلوم شيئاً آخر.

وثانياً: بأن علمه ليس إلا تعلقاً بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة إلا في التعلقات والإضافات، وتحقيقه على ما ذكر بعض المتأخرين أن حصول الأشياء له حصول للفاعل، وذلك بالوجوب، وحصول الصور[1] المعقولة لنا، حصول للفاعل وذلك بالوجوب، وحصول الصور المعقولة لنا، حصول للقابل، وذلك بالإمكان، ومع ذلك فلا يستدعي صوراً مغايرة لها، فإنك تعقل شيئاً بصورة يتصورها ويستحضرها، فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجي، ومع ذلك، فإنك لا تعقل تلك الصورة بغيرها، بل كما تعقل ذلك الشيء بها، كذلك[2] تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك، وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال، فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه، ثم ليس كذلك محلاً لتلك الصور شرطاً في التعقل بدليل أنك تعقل ذاتك بدون ذلك، بل المعتبر حضور الصورة لكل[3] حالة كانت، أو غير حالة، والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه، فهو عاقل إياها من غير أن تكون حالة فيه، على أن كثرة الصفات في الذات لا تمنع عندنا، بل عند الفلاسفة وأتباعهم.

وأجيب: عن الثاني بمنع استحالة كون الشيء[4] الواحد قابلاً أو فاعلاً.

---

(١) في (ب) التصور بدلاً من (الصور).

(٢) في (ب) ذلك بدلاً من (كذلك).

(٣) في (ب) الصور لكل.

(٤) في (ب) بزيادة (الشيء).

خاتمـــة

(قال: خاتمة.

علمه لا يتناهى ومحيط بما لا يتناهى كالأعداد والأشكال وبكل موجود ومعدوم وكلي جزئي لعمومات النصوص ولأن المقتضى للعالمية الذات وللمعلومية صحتها من غير مخصوص لتعاليه عن أن يفتقر في كماله[وخالف بعضهم في العلم بالعلم[1]] لاقتضائه إلى صفات غير متناهية وبعضهم في العلم بما لا يتناهى لاستحالة وجوهها مع المحذور السابق وبعضهم في العلم بالمعدوم لأنه نفي محض لا تميز فيه والمعلوم متميز وضعف الكل ظاهر).

قال: خاتمة علم الله تعالى غير متناه بمعنى أنه لا ينقطع، ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم، ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والأشكال، ونعيم الجنان، وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات إما سمعاً فبمثل قوله تعالى: **﴿والله بكل شيء عليم﴾**[2] **﴿عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات، ولا في الأرض﴾**[3] **﴿يعلم خائنة الأعين، وما تخفي الصدور﴾**[4] **﴿يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾**[5] إلى غير ذلك. وإما عقلاً فلأن المقتضى للعالمية هو الذات إما بواسطة المعين أعني العلم على ما هو رأي الصفاتية، أو بدونها على ما هو رأي النفاة. وللمعلومية إمكانها، ونسبة الذات إلى الكل على السوية. فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال، لامتناع احتياج الواجب في صفاته، وكمالاته، لمنافاته الوجوب والغنى[6] المطلق.

---

(١) ما بين القوسين سقطمن (أ) و (ج).

(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٨٢.

(٣) سورة سبأ آية رقم ٣.

(٤) سورة غافر آية رقم ١٩.

(٥) سورة النحل آية رقم ٢٢ والبقرة ٧٧.

(٦) في (ب) والغناء بدلاً من (والغنى).

والمخالفون في شمول علمه منهم من قال يمتنع علمه بعلمه، وإلا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من المعلوم وهو محال، لأن كل ما هو موجود بالفعل، فهو متناه على ما مرّ مراراً. وجه اللزوم: أنه لو كان جائزاً لكان حاصلاً بالفعل، لأنه مقتضى ذاته، ولأن الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص، ولأنه لا[1] يتصف بالحوادث، وينقل الكلام إلى العلم بهذا العلم وهكذا إلى ما لا يتناهى. لا يقال علمه ذاته. ولو سلّم فالعلم بالعلم نفس العلم. لأنا نقول: أما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق. وأما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم، فلأن الصورة المساوية لأحد المتغايرين. تغاير الصورة المساوية للمغاير الآخر، ولأن التعلق بهذا يغاير التعلق بذلك.

والجواب: أن العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال، ولا يلزم من كونه اعتباراً عقلياً أن لا تكون الذات عالماً، والشيء معلوماً في الواقع لما عرفت من أن[2] انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل، على أن مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم، إنما هو بحسب الاعتبار، فلا يلزم كثرة الأعيان[3] الخارجية، فضلاً عن لا تناهيها، وبهذا يندفع الاستدلال[4] بهذا الإشكال، على نفي علمه بذاته، بل بشيء[5] من المعلومات.

وأجاب الإمام بأن هذه أمور غير متناهية لا آخر لها، والبرهان إنما قام على ما لا أول لها، ومنهم من قال: لا يجوز علمه بما لا يتناهى، أما أولاً: فلأن كل معلوم يجب كونه ممتازاً، وهو ظاهر، ولا شيء من غير المتناهي بممتاز، لأن المتميز عن الشيء منفصل عنه محدود بالضرورة.

وأما ثانياً: فلأنه يلزم صفات غير متناهية هي المعلوم لما عرفت من تعدد المعلوم بتعدد المعلومات.

والجواب: عن الأول إنا لا نسلم أن كل متميز عن غيره يجب أن يكون متناهياً،

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لا).
(٢) في (أ) بزيادة (أن).
(٣) في (ب) الأعتبارات بدلاً من (الأعيان).
(٤) في (ب) الأشكال بدلاً من (الإستدلال).
(٥) في (ب) يسمى بدلاً من (بشيء).

وأن انفصاله عن الغير يقتضي ذلك. كيف ولا معنى للانفصال عن الغير إلا مغايرته له.

وعن الثاني: ما سبق وأجاب الإمام عن الأول بأن المتميز كل واحد منها وهو غير متناه.

واعترض: بأنه إذا كان غير المتناهي معلوماً يجب أن يكون متميزاً، ولا يغيره تميز كل فرد.

والجواب: أنه لا معنى للعلم بغير المتناهي إلا العلم بآحاده، وبهذا يندفع الإشكال على معلومية الكل، أي جميع الموجودات والمعدومات بأنه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه. وقد يجاب أن تميز المعلوم إنما هو عند ملاحظة الغير، والشعور به، فحيث لا غير لا يلزم التميز.

ولم سلّم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الآحاد، ومنهم من قال: يمتنع علمه بالمعدوم، لأن كل معلوم متميز، ولا شيء من المعدوم بمتميز.

والجواب: منع الصغرى إن أريد المتميز بحسب الخارج. والكبرى إن أريد بحسب الذهن. ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته، ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكاً بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقاً.

ادعاء الفلاسفة أن الله تعالى لا يعلم الجزئيات

(قال: والفلاسفة في العلم بالجزئيات.

على وجه الجزئية لاستلزامه التغير في القديم كما إذا علم أن زيداً سيدخل ثم دخل فإنه ينقلب جهلاً أو يزول إلى علم آخر، ورد بأن من الجزئيات ما لا يتغير كذات الله تعالى. وإن تغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف إليه[1] كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده فمن جعل العلم إضافة لم يلزمه تغير الذات ومن جعله صفة ذات إضافة لم يلزمه تغيره فضلاً عن الذات، وإلى هذا يشير[2] ما قيل: إن علم الباري بأن الشيء سيوجد نفس علمه بأنه وجد فإن من استمر إلى الغد على أن زيداً يدخل الدار غداً فهو بهذا العلم بعينه يعلم في الغد أنه دخل والعلم لا يتغير بتغير المعلوم[3] كما لا يتكثر بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور، وإنسان ينتقل الجالس عن يمينه إلى يساره.

ولظهور أن هذا لا يصح على القول[4] بكون العلم تعلقاً بأن العالم والمعلوم، رد أبو الحسين على ما قال به من المعتزلة:

أولاً: بأن من استمر على أن زيداً يدخل البلد غداً وجلس في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد لم يكن[5] عالماً بأنه دخل.

وثانياً: بأن متعلقهما مختلفان وشرطهما متنافيان إذ العلم بأنه وجد مشروط بوجوده، وبأنه سيوجد مشروط بعدمه وإلا لكان جهلاً.

---

(١) سقط من (ب) و (أ) لفظ (إليه).

(٢) في (ج) نسبه.

(٣) سقط من (ب) و (أ) لفظ (المعلوم).

(٤) سقط من (ب) و (أ) لفظ (على القول)

(٥) في (ج) لم يصر بدلاً من (لم يكن).

وثالثاً: بأنهما قد يفترقان كما إذا علم أن زيداً سيقدم وعند قدومه لم يعلم أنه قدم وبالعكس».

قال: والفلاسفة في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم. أنه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات. أي من حيث كونها جزئيات[1] يلحقها التغير، لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم، وهو على الله تعالى محال في ذاته وصفاته. وأما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلقها يعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير، فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية، وأزمنتها الواقعة هي فيها، لا من حيث أن بعضها واقع الان، وبعضها في الزمان الماضي، وبعضها في الزمان المستقبل. ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بلا علماً.

ثانياً: أبد الدهر غير داخل تحت[2] الأزمنة. مثلاً يعلم أن القمر يتحرك كل يوم كذا درجة، والشمس كذا درجة. فيعلم أنه يحصل لهما مقابلة في يوم كذا، وينخسف القمر في أول الحمل[3] مثلاً، وهذا العلم ثابت له، حال المقابلة وقبلها وبعدها، ليس في علمه كان، وكائن، ويكون، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها أزلاً وأبداً، وإنما التعلق بالأزمنة في علومنا. والحاصل أن علق العلم بالشيء الزمانيّ المتغير لا يلزم أن يكون زمانياً ليلزم تغيره.

وقال الإمام: إن اللائق بأصولهم، أن الجزء إن كان متغيراً، أو متشكلاً يمتنع أن يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الأول من تغير العلم، وفي الثاني من الافتقار إلى

---

(١) في (ب) زمانية بدلاً من (جزئيات).

(٢) في (ب) بحسب بدلاً من (تحت).

(٣) اسم اطلقه الفلكيون العرب على أول البروج أو منازل الشمس الاثني عشر وقد عين بطليموس في كتابه المجسطي المنقول إلى العربية مواقع ١٨ كوكباً من كواكب برج الحمل، ونقل العرب عنه ذلك وذكروا أن صورة الحمل تتكون من ١٣ كوكباً بينما توجد خمسة كواكب خارج الصورة واعتبروا بطن الحمل منزلاً من منازل القمر ومقدم صورة الحمل تقع إلى الغرب، ومؤخره إلى الشرق، ووجهه إلى ظهره، وسموا الكوكبين اللذين على قرنه الشرطين، والخارج عن الصورة الناطح.
راجع القاموس الإسلامي جـ ٢ ص ١٦٠.

الآلة الجسمانية، وذلك كالأجرام[1] الفلكية، فإنها متشكلة، وإن لم تكن متغيرة في ذواتها، وكالصور والأعراض فإنها متغيرة، وكالأجرام الكائنة الفاسدة، فإنها متغيرة ومتشكلة، وأما ما ليس بمتغير، ولا متشكل كذات الواجب، وذوات المجردات، فلا يستحيل، بل يجب العلم به على ما يقرره[2] الحكماء من أنه عالم بذاته الذي هو مبدأ العقل الأول بالذات، ولا شك أن كلاً منهما جزئي والعمدة في احتجاج الفلاسفة، أنه لو علم أن زيداً يدخل الدار[3] غداً فإذا دخل زيد الدار في الغد، فإن نفى[4] العلم بحاله، بمعنى أنه يعلم أن زيداً يدخل غداً فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع، وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم التغير للعلم الأول من الوجود إلى العدم. والثاني من العدم إلى الوجود، وهذا على القديم محال. لا يقال كما أن الاعتقاد الغير مطابق جهل، فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع.

لأنا نقول: لو سلّم، فإذا لم يعلمه على وجه كلي.

والجواب: إن من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري تعالى، وصفاته الحقيقية، عند من يثبتها، وكذوات العقول فلا يتناولها الدليل، وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير إليه كلام الإمام، إنما يصح في القواعد الشرعية دون[5] العقلية، ولما أمكن البعض التقصي[6] عن هذا بأنه يجوز أن يكون المدعي العام، هو أنه لا يعلم شيئاً من المتغيرات، أو أن يبين الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل. وفي غير المتغيرة، بدليل آخر، وأن يقصدوا إبطال كلام الخصم، وهو أنه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية[7].

---

(١) الجرم (بكسر الأول) جسم الشيء قدّر الجغرافيون العرب جرم الأرض بالعمليات الحسابية فذكروا أن طول قطر الأرض يساوي ٢/٣ ١١٦٣ فرسخاً ودورها محيطها ٦٨٠٠ فرسخاً فعلى ذلك تكون مساحة سطحها الخارجي ٢/٥ ٢٤٢ و١٤,٧٤٤ فرسخاً. راجع القاموس الإسلامي جـ ١ ص ٥٩٥.

(٢) في (ب) في ما تقدره بدلاً من (ما يقرره).

(٣) سقط من ب من (يدخل) إلى (دخل زيد).

(٤) في (ب) بقي بدلاً من (نفى).

(٥) سقط من (ب) لفظ (دون).

(٦) في (ب) البعض بدلاً من (التقصي).

(٧) سقط من (أ) الجزئية.

اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستنداً بأن العلم إما إضافة، أو صفة ذات إضافة، وتغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث، إذا لم يوجد الحادث، ومعه إذا وجد وبعده إذا فني من غير تغير في ذات القديم. فعلى تقدير كون العلم إضافة لا يلزم من تغير المعلوم إلا تغير العلم دون الذات، وعلى تقدير كونه صفة ذات إضافة لا يلزم تغير العلم فضلاً عن الذات.

وأجاب كثير من المعتزلة وأهل السنة: بأن علم الله تعالى بأن الشيء سيحدث هو نفس علمه بأنه حدث للقطع بأن من علم أن زيداً يدخل الدار غداً، واستمر على هذا العلم إلى مضي الغد، علم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير افتقار إلى علم مستأنف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة، والعلم الذي أثبته الصفاتية، وهذا بخلاف علم المخلوق، فإنه لا يستمر ومرجع هذا الجواب إلى ما سبق من كون العلم أو العالمية غير الاضافة إذ لا شبهة في تغير الإضافة بتغير المضاف إليه. ولهذا أوضحوا هذا المعنى[1] المدعى بأن العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة. فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب لا تناهي المعلومات. وبأن العلم صفة تنجلي بها المعلومات بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور، فلا يتغير بتغير المعلوم، كما لا تتغير المرآة بتغير الصور، وبأنه صفة يعرض لها إضافات، وتعلقات بمنزلة إنسان جلس زيد عن يساره، ثم قام يجلس عن يمينه، فإنه يصير متيامناً لزيد بعد ما كان متياسراً له من غير تغير فيه أصلاً، فظاهر أن هذا لا يتم على القول، بكون العلم تعلقاً بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة. فلهذا رده أبو الحسين البصري بوجوه:

أحدها: بأن من علم أن زيداً يدخل البلد غداً، وجلس مستمراً على هذا الاعتقاد إلى الغد في بيت مظلم، بحيث لم يعلم دخول الغد، فإنه لا يصير عالماً بدخول زيد، ولو كان العلم بأنه سيدخل نفس العلم بأنه دخل، لوجب أن يحصل هذا العلم في هذه الصورة، فإذا لم يحصل لم يكن، بل الحق أن العلم بأنه دخل

(١) - في (ب) بزيادة لفظ (المعنى).

علم[١] ثالث[٢] متولد من العلم بأنه سيدخل غداً، ومن العلم بوجود الغد.

وثانيها: أن متعلق العلم الأول هو أنه سيدخل وشرطه عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني أنه دخل وشرطه تحقق الدخول، ولا خفاء في أن الإضافة إلى أحد المتخلفين أو الصورة المطابقة له، تغاير الإضافة إلى الآخر أو الصورة المطابقة له[٣] وكذا المشروط بأحد المنافيين تغاير المشروط بالآخر.

وثالثها: أن كلاً من العلمين قد يحصل بدون الآخر، كما إذا علم أن زيداً سيقدم البتة، لكن عند قدومه لم يعلم أنه قدم من غير سابقة علم له بأنه سيقدم. والحق أن العلمين متغايران، وأن التغير في الإضافة أو العالمية لا يقدح في قدم[٤] الذات، ومن المعتزلة من سلّم تغاير العلمين، ومنع تغيرهما، وقال: تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة، وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان أزليان لا يتغيران أصلاً، فإنه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت، وفي يوم السبت يعلم عدم[٥] دخوله في يوم الجمعة، غاية الأمر أنه يمكن التعبير عن العدم في الحال، والوجود في الاستقبال سيوجد، وبعد الوجود لا يمكن، وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقائق، وكذا عالميته بعدم العالم[٦] في الأزل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال.

فإن قيل: الكلام في العلم التصديقي. ولا خفاء في أن تعلق عالميته بهذه النسبة، وهو أنه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي[٧] يوم السبت، وفيما لا يزال لكان جهلاً لانتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقلالية.

أجيب: بالمنع فإن ذلك التعلق حال عدمه بأنه سيوجد وهذه النسبة بحالها، وإنما

---

(١) في (ب) أعلم بدلاً من (علم).
(٢) سقط من (ب) لفظ (ثالث).
(٣) سقط من (ب) من أول: تغاير إلى (المطابقة له).
(٤) في (أ) بزيادة (قدم).
(٥) سقط من (ب) لفظ (عدم).
(٦) في (أ) بزيادة بعدم العالم.
(٧) في (ب) نفى بدلاً من (بقي).

الجهل هو أن يحصل التعلق حال وجوده بأنه سيوجد، وهو غير التعلق الثاني[1]، والحاصل أن التعلق بالعدم في حال معينة، والوجود في حالة أخرى باق أزلاً وأبداً[2] لا ينقلب جهلاً أصلاً. فقد علم الباري في الأزل عدم العالم في الأزل، ووجوده فيما لا يزال، وفناه بعد ذلك ويوم القيامة أيضاً بعلمه كذلك، من غير تغير أصلاً، وهذا الكلام يدفع اعتراض الإمام، بأن الباري تعالى إذا أوجد العالم، وعلم أنه موجود في الحال، فإما أن يبقى علمه في الأزل بأنه معدوم في الحال، فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين، وإما أن يزول[3] فيلزم زوال القديم، وقد تقرر أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

(قال: والتزم تغير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب إليه هشام من أنه عالم في الأزل بالحقائق والماهيات، وإنما يعلم الأشخاص والأحوال بعد حدوثها).

والتزم يعني ذهب أبو الحسين إلى أن علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها، ويحدث بعد وقوعها، ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان[4]، وهشام بن الحكم[5] من القدماء، وهو في أنه في الأزل إنما يعلم الماهيات والحقائق، وأما التصديقات، أعني الأحكام بأن هذا قد وجد، وذلك قد عدم، فإنما يحدث فيما لا يزال، وكذا تصور الجزئيات الحادثة. وبالجملة فذاته توجب العلم

---

(١) في (ب) الباقي بدلاً من (الثاني).

(٢) في (أ) بزيادة (وابداً).

(٣) سقط من (ب) من أول (فيلزم) إلى قوله (أن يزول).

(٤) جهم بن صفوان السمرقنديّ، أبو محرز، من موالي بني راسب رأس الجهمية قال الذهبيّ: الضال المبتدع، هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شراً عظيماً كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خرسان فقبض عليه نصر بن سيار وأمر بقتله عام ١٢٨ هـ راجع ميزان الاعتدال ١ : ١٩٧، ولسان الميزان ٢ : ١٤٢ وخطط المقريزي ٢ : ٣٤٩/ ٣٥١.

(٥) هشام بن الحكم الشيبانيّ بالولاء، أبو محمد متكلم مناظر، كان شيخ الإمامية في وقته ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكيّ، صنف كتباً منها «الإمامة» و« القدر »و« الرد على المعتزلة » والرد على الزنادقة وغير ذلك مات نحو ١٩٠ هـ راجع لسان الميزان ٢ : ١٩٤.

بالشيء بشرط وجوده، فلا يحصل قبل وجوده، ولا يبقى بعد فنائه، ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات وإضافات، ولا في حدوثها مع كونها مستندة إلى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار لكونه مشروطة بشروط حادثة.

وأما اعتراض الإمام بأن كل صفة تعرض للواجب، فذات الواجب إما أن يكفي في ثبوتها أو انتفائها، فيلزم دوام ثبوتها أو انتفائها بدوام الذات من غير تغير، وإما أن لا تكفي فيتوقف ثبوتها أو انتفاؤها على أمر منفصل، وبالذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة أو انتفائها الموقوف على ذلك الأمر. فيلزم توقف الذات عليه، لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقف على ذلك الشيء؛ فيلزم إمكان الواجب، لأن الموقوف على الممكن أولى بأن يكون ممكناً، ففي غاية الضعف لأن ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم أن يكون متوقفاً عليه، كما في وجود زيد مع وجود عمرو أو عدمه إلى غير ذلك مما لا يحصى، وقد يستدل على علمه بالجزئيات، بأن الخلو عنه جهل، ونقص، وبأن كل أحد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف الملمات، ودفع البليات، ولولا أنه مما تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك، وبأن الجزئيات مستندة إلى الله تعالى ابتداء وتوسطاً. وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته، وأن العلم بالعلة، يوجب العلم بالمعلول.

المبحث الرابع
في أنه تعالى مريد

(قال:

في أنه مريد، اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلاً بالاختيار، فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بأن تخصيص أحد طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة نجدها من أنفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما، وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الإرادات و وجوب المراد بها لا ينافي الاختيار وقدمها لا يوجب قدمه، ولا ينافي حدوث تعلقها).

المبحث الرابع:

اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على إطلاق القول بأنه مريد، وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الأنبياء عليهم السلام(١)، ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلاً بالاختيار، لأنه معناه القصد والإرادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر، فكأن المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما، والمريد ينظر إلى الطرف الذي يريده، لكن كثرة الخلاف في معنى إرادته.

فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية. وعند الجبائية(٢) صفة زائدة قائمة لا بمحل، وعند الكرامية صفة حادثة

---

(١) في (أ) بزيادة (عليهم السلام).

(٢) الجبائية: أصحاب أبي محمد بن عبد الوهاب الجبائيّ، وابنه أبي هاشم عبد السلام وهما من معتزلة البصرة، انفردا عن أصحابهما بمسائل: فمنها: أنهما أثبتا إرادات حادثة لا في محل، يكون الباري تعالى بها موصوفاً مريداً وتعظيماً لا في محل إذا أراد ان يعظم ذاته وفناء لا في محل إذا اراد ان يفنى العالم، وأخص أوصاف هذه الصفات يرجع إليه من حيث أنه تعالى أيضاً لا في محل.
راجع الملل والنحل للشهرستاني جـ ١ ص ٨٠.

قائمة بالذات، وعند ضرار[1] نفس الذات، وعند النجار[2] صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره، ولا ساهٍ، وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل، وعند الكلبيّ إرادته لفعله تعالى العلم به ولفعل غيره الأمر به، وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة، تمسك أصحابنا بأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع دون البعض، وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل، لا بدّ أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص، وامتناع احتياج الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة، وهو معنى واضح عند العقل، مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر، وينبه على مغايرتها للقدرة آن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء، والعلم بما فيه من المصلحة. أو بأنه سيوجد في وقت كذا، سابق على الإرادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر. إذ قد لا يسلم الخصم سبق العلم بأنه يوجده في وقت كذا على[3] إرادته ذلك، ولا تأخر علمه بوقوعه حالاً عن إرادته، الوقوع حالاً. وما يقال أن العلم تابع للوقوع، فمعناه أنه يعلم الشيء كما يقع، وأن المعلوم هو الأصل في التطابق لأنه مثال وصورة له، لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة. والحق أن مغايرة الحالة التي نسميها بالإرادة، للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية، ثم لقد[4] تبين قدمها، وزيادتها على الذات

---

(١) ضرار بن عمرو صاحب فرقة الضرارية من المعتزلة، وافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وإكساب للعباد وفي إبطال القول بالتولد، ووافق المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وأنها بعض المستطيع ووافق النجار في دعواه أن الجسم أعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة ونحوها.

(٢) النجار: هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجار الرازي أبو عبد الله: رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، كان حائكاً وقيل: كان يعمل الموازين من أهل قم وهو من متكلمي المجبرة، له مع النظام عدة مناظرات، والنجارية يوافقون أهل السنة في مسألة القضاء والقدر ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات وخلق القرآن وفي الرؤية له كتب: منها البدل في الكلام و«المخلوق» و«الإرجاء» توفي سنة ٣٢٠ هـ.

راجع فهرست ابن النديم واللباب ٣: ٢١٥، والمقريزي ٢: ٣٥٠.

(٣) في (ب) عن بدلاً من (على).

(٤) سقط من (ب) لفظ (لقد).

بمثل ما مرَّ في العلم والقدرة، وقد يرد ههنا إشكالات:

الأول: أن نسبة الإرادة أيضاً إلى الفعل والترك وإلى جميع الأوقات على السواء، إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر، وفي الوقت الآخر لزم نفس القدرة والاختيار، وإذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك، وفي هذا الوقت، دون غيره، يفتقر إلى مرجح ومخصص[1] لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم، ويلزم تسلسل الإرادات.

والجواب: أنها إنما[2] تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح، ولو للمساوي، بل المرجوح، وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد، وترجيحه بلا مرجح في شيء.

فإن قيل: مع تعلق الإرادة لا يبقى[3] التمكن من الترك وينتفي[4] الاختيار.

قلنا: قد مرَّ[5] غير مرة أن الوجوب بالاختيار محض الاختيار.

الثاني: أن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاد ضرورة، فيلزم زوال القديم وهو محال.

والجواب: أنها صفة قد تتعلق بالفعل، وقد تتعلق بالترك، فيخصص ما تعلقت به ويرجحه، وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث، وبهذا يندفع ما يقال: إنها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد، فيلزم قدم العالم على أن قدم المراد لا يوجب قدم العالم، لأن معناه: أن يريد الله تعالى في الأزل إيجاد العالم وإحداثه في وقته، ويشكل بإيجاد الزمان، إلا أن يجعل أمراً مقدوراً لا تحقق له في الأعيان.

فإن قيل: نحن نردد في الأثر الذي هو المراد كالعالم مثلاً، بأنه إما لازم للإرادة فيلزم قدمه أو لا فيكون مع الإرادة جائز الوجود والعدم، فلا تكون الإرادة مرجحة.

قلنا: هو جايز الوجود والعدم بالنظر إلى نفس الإرادة، وأما مع تعلقها بالوجود،

---

(١) في (ب) تخصص بدلاً من (مخصص).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (إنما).
(٣) في (ب) لا ينفي بدلاً من (لا يبقى).
(٤) في (ب) ويتعين بدلاً من (وينتفي).
(٥) في (ب) قدم وهو تحريف.

افالوجود مترجح بل لازم[1]، وقد يمنع استحالة زوال القديم، وهو مدفوع بما سبق من البرهان، والاستناد بأنه[2] لا يعلم في الأزل أن العالم معدوم سيوجد، وبعد الإيجاد لا يبقى ذلك التعلق الأزلي مدفوعاً بما عرفت في المبحث[3] السابق.

الثالث: أن تعلق إرادته إما أن يكون أولى فيلزم استكماله بالغير، أو لا فيلزم العبث. والجواب: ما مرَّ في بحث قدرته.

(١) في (ب) بلا بدلاً من (بل).
(٢) في (ب) (والإسناد بأنه).
(٣) في (ب) البحث بدلاً من (المبحث).

القائلون بحدوث الإرادة
والرد عليهم

(قال:

وحدوثها مع قيامها بذاته على ما هو رأي الكرامية يوجب التسلسل وكونه محل الحوادث. ومع قيامها بنفسها على ما هو رأي الجبائية ضروري البطلان.

وقول الحكماء إنه العلم بالنظام الأكمل نفي لما نسميه الإرادة.

وكذا قول النجار أنه كونه غير مكره، ولا ساهٍ، وقول الكعبيِّ: إنه في فعله العلم، وفي فعل غيره الأمر، وذهب كثير من المعتزلة إلى أنها الداعية فقيل في الغائب خاصة، وقيل فيهما جميعاً، ومعنى الداعية في الشاهد العلم والاعتقاد أو الظن بنفع زاد في الفعل، وفي الغائب العلم بذلك،واحتجوا بأن الإرادة فعل المريد قطعاً، والفاعل يجب أن يكون له شعور، لفعله، ولا شعور لنا إلا بالداعي الخالص أو المرجح على الصادق. ورد بأن لا نسلم أنه اختياري، وأنه لا شعور بغير الداعي بل الشعور بحالة بعقبه، وعرض بأن العطشان والهارب يميل إلى أحد الماءين أو الطريقين عند التساوي).

قوله: وحدوثها يشير إلى نفي مذاهب المبطلين، فمنها قول الكرامية إن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مرَّ من استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى، ولأنه صدور الحادث عن الواجب لا يكون إلا بالاختيار، فيتوقف على الإرادة، ويلزم الدور أو التسلسل.

فإن قيل: استناد الصفات إلى الذات إنما هو بطريق الإيجاب دون الاختيار فلم لا يجوز أن يكون البعض منها موقوفاً على شرط حادث فيكون حادثاً.

قلنا: لما يلزم من تعاقب حوادث لا بداية لها، وقد بينا استحالته، ولأن تلك الشروط، إما صفات للباري، فيلزم حدوثه، لأن ما لا يخلو عن الحادث حادث،

أو لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته إلى الغير، ومنها قول أكثر معتزلة البصرة[1]: إن إرادته حادثة قائمة بنفسها لا بمحل، وبطلانه ضروري فإن ما يقوم[2] بنفسه لا يكون صفة، وهذا أولى من أن يقال: إن العرض لا يقوم إلا بمحل لاطباق على أن صفات الباري ليست من قبيل الأعراض، وفي كلام بعض المعتزلة. أن العرض نفسه ليس بضروري، بل استدلالي فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه، وفساده بيّن؟.

ومنها قول الحكماء: إن إرادته تعالى، ويسمونها العناية بالمخلوقات. هو تمثل نظام جميع وجود الموجودات[3] من الأزل إلى الأبد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة غير المتناهية التي تجب وتليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات.

قالوا: وهذا هو المقتضى لإفاضته[4] ذلك النظام على ذلك التركيب، والتفصيل، إذ لا يجوز أن يكون صدوره عن الواجب، وعن العقول المجردة بقصد الإرادة، ولا بحسب طبيعته، ولا على سبيل الاتفاق والجزاف، لأن العلل العالية لا تفعل لغرض[5] في الأمور السافلة، فقد صرحوا في إثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الإرادة، وقد عرفت مرادهم بإحاطة علم الله تعالى بالكل، ولأنها ليست إلا وجود الكل، ومنها قول النجار من المعتزلة: إن إرادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساهٍ، وقول الكعبيِّ: وكثير

---

(١) قال ابنُ الأنباريِّ: البصرة في كلام العرب الأرض الغليظة. وقال قطرب: البصرة الأرض الغليظة التي فيها حجارة تقلع وتقطع حوافر الدواب. وقال ابنُ الاعرابيِّ: البصرة حجارة صلاب. وقال: وإنما سميت بصرة لغلظها وشدتها. والمسلمون هم الذين بنوا مدينة البصرة وأول مولود ولد فيها للمسلمين عبد الرحمن بن أبي بكرة. وكان أبو بكرة أول من غرس النخل بالبصرة، وقال: هذه أرض نخل، ثم غرس الناس بعده وأول دار بنيت بها دار نافع بن الحارث ثم دار معقل بن يسار المزنيِّ الخ
راجع معجم البلدان ج ص ٤٣١/٤٣٢

(٢) في(أ) ما يقوم به بدلاً من (ما يقع).

(٣) في (ب) المخلوقات بدلاً من (الموجودات)

(٤) في (ب)لإضافة بدلا من (لإفاضته)

(٥) في (ب) لا تعقل إلا بدلاً من (لا تفعل لغرض)

من معتزلة بغداد[١]. أن إرادته لفعله هو علمه به، أو كونه غير مكره ولا ساهٍ، ولفعل غيره هو الأمر به، حتى[٢] إن ما لا يكون مأموراً به لا يكون مراداً له، ولا خفاء في أن هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريداً، أي فاعلاً على سبيل القصد والاختيار ومخالفة للنصوص الدالة على أن[٣] إرادته، تتعلق بشيء دون شيء، وفي وقت دون وقت، وأنه قد أمر العباد بما لم يشا منهم.

قال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[٤].

﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه﴾[٥] ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾[٦].

إلى غير ذلك مما لا يحصى، ولا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية، حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية، تتناول ما يشاء الله بها من حيث تحدث، والإرادة حادثة متعددة، بعدد المرادات، وأما الاعتراض على قول النجار بأنه يوجب كون الجماد مريداً، فليس بشيء لأنه إنما يفسر بذلك إرادة الله تعالى.

وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة ليست سوى الداعي إلى الفعل وهو اختيار ركن الدين الخوارزميِّ في الشاهد والغائب جميعاً، وأبي الحسين البصري في الغائب خاصة.

---

(١) بغداد: قال ابن الانباري: أصل بغداد للاعاجم. والعرب تختلف في لفظها إذ لم يكن أصلها من كلامهم ولا اشتقاقها من لغاتهم. قال بعض الاعاجم: تفسيره بستان رجل وقال الحسن. بغداد اسم فارسي معرب عن باغ داذويه، ويقال لها مدينة السلام وسميت كذلك لأن دجلة يقال لها: وادي السلام، وكان أول من مصرها وجعلها مدينة المنصور بالله أبو جعفر قال بعضهم: بغداد جنة الأرض ومدينة السلام، وقبة الاسلام ومجمع الرافدين، وغرة البلاد، ودار الخلافة الخ

راجع معجم البلدان جـ ص ٤٥٨ - ٤٦٠

(٢) في (ب) حيث بدلاً من حتى.

(٣) سقط من (ب) حرف أن.

(٤) سورة البقرة آية رقم ١٨٥.

(٥) سورة النحل آية رقم ٤.

(٦) سورة يونس آية رقم ٩٩

قالوا: وهو العلم أو الاعتقاد أو الظن باشتمال الفعل والترك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن، والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى، الداعي هو العلم بالمصلحة، واحتجوا بأن الإرادة فعل المريد قطعاً واتفاقاً. يقال فلان يريد هذا، ويكره ذاك، ولهذا يمدح بها، ويذم ويثاب عليها ويعاقب.

قال الله تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾[1].

وقال: ﴿منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة﴾[2].

فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة أن الفاعل هو المؤثر بالشيء بالقصد والاختيار، وذلك لا يكون إلا بعد الشعور لكن اللازم باطل، لأنا لا نشعر عند الفعل أو الترك بمرجح سوى الداعي الخالص، أو المترجح على الصافي.

والجواب: أنه إن أريد بكونها فعلاً للمريد مجرد استنادها إليه، كما في قولنا: فلان يقدر على كذا، ويعجز عن كذا، فهذا لا يقتضي كونه أثراً صادراً عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به، وإن أريد أنه أثر له بطريق القصد والاختيار فممنوع، ولا يبعد دعوى الاتفاق على نقيض ذلك.

كيف ولو كان كذلك لاحتاجت إلى إرادة أخرى وتسلسلت ثم[3] ترتب الثواب والعقاب على الإرادة إنما هو باعتبار ما يلزمها من الأفعال، أو تحصيل الدواعي، أو نفي الصوارف أو نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل، وإما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلاً اختيارياً وهو ظاهر. ثم لا نسلم أنه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة، بل نجد من أنفسنا حالة ميلانية منبعثة عن

---

(١) سورة الأنفال آية رقم ٦٧، ولقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث ذكرت: ثواب الدنيا بدلاً من: تريدون عرض الدنيا.

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٥٢

(٣) سقط من (ب) لفظ (ثم)

الدواعي[1]، أو غير[2] منبعثة مع[3] السبب الغريب في الترجيح والتخصيص، فدعوى كون الإرادة مغايرة للداعي، أجدر بأن تكون ضرورية، ثم أورد بطريق المعارضة أن الإرادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل أو الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة، واللازم باطل، لأن العطشان يشرب أحد القدحين، والهارب يسلك أحد الطريقين من غير شعور بمصلحة راجحة من[4] فعل هذا، أو ترك ذاك عند فرص التساوي في نظر العقل.

وبالجملة. فكون مسمى لفظ الإرادة مغايراً للشعور بالمصلحة في الفعل أو الترك مما[5] لا ينبغي أن يخفى على العاقل العارف بالمعاني والأوضاع. نعم، لو ادعى في حق الباري تعالى انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية، والاقتصار على العلم بالمصلحة، فذلك بحث آخر.

---

(١) في (أ) الداعي بدلاً من (الدواعي)
(٢) في (ب) عن بدلاً من (غير)
(٣) في (ب) هي بدلاً من (مع)
(٤) في (أ) في بدلاً من (من)
(٥) في (ب) بما بدلاً من (مما)

خاتمة

(قال: خاتمة.

إرادته تعمُّ[1] جميع الكائنات وبالعكس خلافاً للمعتزلة في الأصلين وسيجيء في بحث الأفعال).

قال: خاتمة. مذهب أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن، وأن كل كائن فهو مراد له، وإن لم يكن مرضياً، ولا مأموراً به، بل منهياً عنه، وهذا ما اشتهر من السلف أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وخالفت المعتزلة في الأصلين ذهاباً إلى أنه يريد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة ولا يقع مراده، ويقع منهم الكفر والمعاصي، ولا يريدها، وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح، وأخرنا[2] الكلام في ذلك إلى بحث الأفعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الأعمال.

(١) في (ج) مع تغير بدلاً من (تعم).

(٢) في (ب) وآخر بدلاً من (وآخرنا)

المبحث الخامس

في أنه سميع بصير حي

(قال

في أنه حي سميع بصير شهدت به[١] الكتب الإلهية وأجمع عليه الأنبياء، بل جمهور العقلاء، ودل العلم والقدرة على الحياة والحياة على صحة السمع والبصر فيثبتان بالفعل[٢] ولا خفاء في أن الخلو عن هذه الصفات في حق من يصح اتصافه بها نقيصة وقصور في الكمال لا أقل، وباطل أن يتسم الواجب تعالى بالنقصان أو بكونه أقل كمالاً من الإنسان فهذه بجملتها تفيد القطع، وإن كان في البعض للجدال مجال[٣] ويثبت على أصل أصحابنا صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر، ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لجواز حدوث التعلق وما يقال إنها نفس اعتدال المزاج وتأثير الحاسة أو مشروطة بذلك ممنوع[٤] في الشاهد فكيف في الغائب. . .؟).

المبحث الخامس:

قد علم بالضرورة من الدين، وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره، ولا تأويله أن الباري تعالى حيٌّ سميع بصير، وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك، وقد يستدل على الحياة، بأنه عالم قادر لما مرَّ، وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بأن كل حي يصح كونه سميعاً بصيراً، وكل ما يصح للواجب من الكمالات، يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك[٥] بالقوة والإمكان، وعلى الكل بأنها صفات كمال قطعاً، والخلو عن صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص، وهو على الله تعالى محال لما مرَّ. وهذا التقرير لا يحتاج إلى

---

(١) سقط من (أ) و(ب) لفظ (به).

(٢) في (ج) بالعقل بدلاً من (بالفعل).

(٣) في (ب) و (أ) بحال بدلاً من (مجال).

(٤) في (أ) و(ب) مما بدلاً من (ممنوع).

(٥) سقط من (ب) جملة (له ذلك)

بيان؛ أن الممات والصمم والعمى أضداد للحياة والسمع والبصر، لا إعدام ملكات وأن من يصح اتصافه بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها، لكن لا بد من بيان أن الحياة في الغائب أيضاً تقتضي صحة السمع والبصر، وغاية متشبسهم[1] في ذلك على ما ذكره إمام الحرمين طريق السبر والتقسيم. فإن الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر، وإذا صار حياً يتصف به، إن لم يقم به آفات، ثم إذا صيرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حياً، ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى. وأوضح من هذا ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام[2]. أنه لا خفاء في أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها، فلولم يتصف الباري بها، لزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه، وهو باطل قطعاً، ولا يرد عليه النقص بمثل الماشي، والحسن الوجه، لأن استحالته في حق الباري تعالى يعلم[3] مما لا علم قطعاً بخلاف السمع والبصر. والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق، وأن الأذهان متفاوتة في القبول والإذعان ربما[4] يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض، أو باجتماع الكل أو عدمه منها[5] مع ما في كل واحد من محال المناقشة، وأما الاعتراض بأنه لا سبيل إلى استحالة النقص والآفة على الباري تعالى[6] سوى الإجماع المستند حجيته إلى الأدلة السمعية، ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية على كونه تعالى حياً سميعاً بصيراً، فأي حاجة إلى سائر المقدمات التي ربما يناقض فيها[7]. . ؟.

فجوابه: المنع إذ ربما يجزم بذلك من لا[8] يلاحظ الإجماع عليه، أو لا يراه حجة أصلاً أو يعتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطلوب التمسك به، وسائر الأدلة السمعية

---

(١) في (ب) متشبهم بدلاً من (متشبسهم)
(٢) هو الإمام حجة الإسلام الغزالي. وقد سبق الترجمة له
(٣) سقط من (ب) جملة (تعالى يعلم)
(٤) في (ب) بها بدلاً من (ربما)
(٥) في (ب) عودة بدلاً من (عدمه)
(٦) سقط من (ب) لفظ (تعالى)
(٧) في (أ) يناقش بدلاً من (ينافص)
(٨) سقط من (ب) لفظ (لا)

لكون إنزال الكتب، وإرسال الرسل فرع كون الباري حياً سميعاً بصيراً.

وبالجملة لما ثبت كونه حياً سميعاً بصيراً ثبت[1] على قاعدة أصحابنا. **له صفات قديمة: هي الحياة والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة.**

فإن قيل: لو كان السمع والبصر قديمين، لزم قدم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والإبصار بدون المبصر.

قلنا: ممنوع لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة، ويمكن أن يجعل هذا شبهة من قبل المخالف، بأنه لو كان فإما أن يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر أو حادثين فيلزم كونه محلاً للحوادث وشبهة أخرى وهي أنه لو كان حياً سميعاً بصيراً[2] لكان جسماً، واللازم باطل. وجه اللزوم أن الحياة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق، أو صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الإرادية وقد عرفت أن المزاج من الكيفيات الجسمية، وأن السمع والبصر وسائر الإحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات، أو حالة إدراكية تتبعه، وليست الحواس الأقوى جسمانية.

والجواب: أنّا لا نسلم كون الحياة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم أو مشروطة به في الشاهد، فضلاً عن الغائب. غاية الأمر أنها في الشاهد تقارن ما ذكرتم، ولا حجة على الاشتراط، وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق.

(قال:

على ما نقل عن الشيخ أن الإحساس علم بالمحسوس، وإن كان نوعاً آخر من العلم لا يلزم ثبوت صفة أخرى لجواز أن يكون الأنواع المختلفة هي التعليقات).

قال: وعلى ما نقل المشهور من مذهب الأشاعرة أن كلاً من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم، إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن في الإحساس من

---

(١) سقط من (ب) لفظ (ثبت)

(٢) سقط من (ب) من أول: (فإما أن يكون إلى: سميعاً بصيراً)

أنه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم، ويكون السمع علماً بالمسموعات، والبصر علماً بالمبصرات.

فإن قيل: هذا إنما يتم لو كان الكل نوعاً واحداً من العلم لا أنواعاً مختلفة على ما مرَّ في بحث العلم.

قلنا: يجوز أن يكون له صفة واحدة هي العلم، لها تعلقات مختلفة هي الأنواع المختلفة، بأن تتعلق بالبصر(1) مثلاً تارة بحيث تحصل له حالة(2) إدراكية تناسب تعلقنا إياه، وتارة(3) بحيث تحصل حالة إدراكية تناسب إبصارنا إياه.

(قال:

وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حياته كونه يعلم ويقدر، وسماعه وإبصاره علمه بالمسموعات والمبصرات).

قال: وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلاً عن تعددها، وإلى هذا ذهب الكعبيُّ وجماعة من معتزلة بغداد، والأكثرون على أن كونه سميعاً بصيراً غير كونه عالماً.

واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات.

---

(١) في (ب) بالمبصر بدلاً من (البصر)
(٢) سقط من (ب) لفظ (له)
(٣) في (ب) وتأثره بدلاً من (تارة)

خاتمـــة

(قال: خاتمة.

المذهب أنه تعالى يدرك الروايح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة إلا أن الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاماً ذائقاً لامساً لكونها من صفات الأجسام مع أنها لا تنبىء عن حقيقة الإدراك لصحة قولنا شممته فلم أدرك ريحه).

قال: خاتمة. قال إمام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا: وجوب وصف الباري تعالى بأحكام الإدراكات الأخر. أعني الإدراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح، والمتعلق بالحرارة والبرودة، واللين والخشونة، إذ كل ادراك يعقبه[1] ضد هو آفة[2] فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر، دل على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، ثم يتقدس الباري تعالى عن كونه، شاماً، ذائقاً، لامساً، فإن هذه الصفات تنبىء عن اتصالات يتعالى الرب عنها، مع أنها لا تنبىء عن حقائق الإدراكات. فإنك تقول: شممت تفاحة، فلم أدرك ريحها، وكذلك الذوق واللمس.

---

(١) في (ب) ينفيه بدلاً من (يعقبه)

(٢) سقط من (ب) لفظ (آفة)

المبحث السادس

في أنه متكلم

(قال: المبحث السادس.

في أنه تعالى متكلم تواتر القول بذلك عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بأن ضده في الحي نقص أو قصور في الكمال على ما قد مرَّ ثم كلامه عندنا صفة أزلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة أو الكتابة ليست من جنس الأصوات والحروف، وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهاباً إلى أن المعقول من الكلام هو الحي دون النفي ولم يقل بقدمه إلا[1] الحنابلة[2] والحشوية[3] جهلاً منهم أو عناداً إذ لا خفاء في ترتب أجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية أنه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله. وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على[4] إيجاد القول.

وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما، ومعنى تكلم الباري تعالى به خلقه فيه).

المبحث السادس:

في أنه متكلم ، تواتر القول بذلك عن الأنبياء ، وقد ثبت صدقهم بدلالة

---

(١) سقط من (أ) و(ب) لفظ (إلا).

(٢) الحنابلة أتباع أحمد بن حنبل، وهم يعتمدون على نصوص الكتاب والسنّة، وفكرة العالم الإسلاميّ عنهم أنهم يتشددون في أمر العقيدة ويقول عنهم المستشرق (لاوست) ما من مرة هوجم الإسلام سياسياً أو عسكرياً إلا اتجه نحو المذهب الحنبلي الذي ينادي في قوة وحماس بالرجوع إلى السنّة.

(٣) الحشوية: فرقة من فرق المعتزلة، سموا كذلك نسبة إلى الحشو، ويقصد به أسافل الناس، كما يقصد به الزائد من الكلام. أي اللغو، ذلك أن الحشوية أو أهل الحشو أخذوا بظواهر القرآن دون تبصر حتى وقعوا في الاعتقاد بالتجسيم.

راجع القاموس الإسلاميّ جـ ٢ ص ١٠٢.

(٤) في (ب) علم بدلاً من (على).

المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور، وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مرّ في السمع والبصر، وهو أن عدم التكلم ممن يصح اتصافه بالكلام. أعني الحي العالم القادر نقص، واتصاف بأضداد الكلام، وهو على الله تعالى محال. وإن نوقش في كونه نقصاً، سيما إذا كان مع قدرة على[1] الكلام، كما في السكوت، فلا خفاء في أن المتكلم أكمل من غيره. ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والاعتراض.

والجواب: هنا كما مرّ في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلماً. وإنما الخلاف في معنى كلامه، وفي قدمه وحدوثه، فعند أهل الحق كلامه ليس من جنس الأصوات والحروف. بل صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى منافيه للسكوت، والآفة كما في الخرس والطفولة هو بها آمر ناهٍ مخبر وغير ذلك، يدل عليها بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة، فإذا عبر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرانية فتوراة. والاختلاف على العبارات دون المسمى كما إذا ذكر الله تعالى بألسنة متعددة، ولغات مختلفة. وخالفنا في ذلك جميع الفرق. وزعموا أنه لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني المقصودة، وأن الكلام النفسي غير معقول.

ثم قالت الحنابلة[2] والحشوية[3]: إن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض، وكون[4] الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري تعالى وتقدس، وأن المسموع من أصوات القراء والمرئي[5] من أسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم، وكفى شاهداً على جهلهم ما نقل عن بعضهم أن الجلدة والغلاف أزليان، وعن بعضهم أن الجسم

---

(١) راجع في ذلك كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ٣ ص٤ إلى ١٤ وكتاب المواقف المقصد السابع من الجزء الثامن ص٩١ إلى ١٠٤

(٢) سبق التعريف بفرقة الحنابلة

(٣) سبق التعريف بالحشوية

(٤) في (ب) ايكون بدلاً من (وكون)

(٥) في (ب) القرآن الذي بدلاً من (القراء والمرئى)

الذي كتب به القرآن، فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى، وقد صار قديماً، بعدما كان حادثاً، ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من البعض، وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل، ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى، وأنه قول الله تعالى لا كلامه، وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم، وقوله حادث لا محدث، وفرقوا بينهما، بأن كل ما له ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وإن كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة، والمعتزلة لما قطعوا بأنه المنتظم من الحروف، وأنه حادث، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى. ذهبوا إلى أن[1] معنى كونه متكلماً أنه خلق الكلام في بعض الأجسام، واحترز بعضهم عن إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق[2] والافتراء، وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم، وهو مذهب أبي هاشم[3] ومن تبعه من المتأخرين أنه من جنس الأصوات والحروف، ولا يحتمل البقاء حتى إن ما خلق مرقوماً[4] في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف لا يكون قرآناً، وإنما القرآن ما قرأه القارىء، وخلقه الباري من الأصوات المتقطعة والحروف المنتظمة، وذهب الجبائيٌ إلى أنه من جنس غير الحروف تسمع عند سماع الأصوات، وتوجد بنظم الحروف، وبكتبها، ويبقى عند المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف، وكل لسان، ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف، ولا ينقص بنقصانها، ولا يبطل ببطلانها.

والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما: قدم كلام الله تعالى. وهو أنه من صفات الله تعالى، وهي قديمة. والآخر حدوثه، وهو أنه من جنس الأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم إلى القدح في أحد القياسين، ومنع

---

(١) سقط من (ب) حرف (أن)

(٢) في (ب) الخلف بدلاً من (الخلق)

(٣) هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائيٌ من أبناء أبان موالي عثمان من كبار المعتزلة له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبة إلى كنية أبي هاشم وله مصنفات في الاعتزال كما لأبيه من قبله توفي سنة ٣٢١هـ.
راجع المقريزي ٢: ٣٤٨، ووفيات الأعيان ١: ٢٩٢ والبداية والنهاية ١١: ١٧٦

(٤) في (ب) برقومة بدلاً من (مرقوماً)

بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى، والكرامية كون كل صفة قديمة، والأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثاً، ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية، فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة، وهو في التحقيق عائد إلى إثبات كلام النفس، ونفيه[1] وأن القرآن هو المتلو[2] هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي، وإلا فلا نزاع لنا في حدوث كلام الحس، ولا لهم في قدم النفس لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي، وكونه هو القرآن ينبغي أن يحمل ما نقل عن[3] مناظرة أبي حنيفة وأبي يوسف[4] رحمهما الله ستة أشهر، ثم اشتهر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر.

---

١ ـ سقط من (ب) ونفيه

٢ ـ في (أ) بزيارة (المتلو)

٣ ـ في (ب) عن بدلاً من (من)

٤ ـ هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاريُّ الكوفيُّ البغداديُّ أبو يوسف: صاحب الامام أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه كان فقيهاعلامة. من حفاظ الحديث ولد بالكوفة عام ١١٣ هـ لزم أبا حنيفة فغلب عليه الرأي. وولى القضاء ببغداد كان يقال له: قاضي قضاة الدنيا وأول من وضع الكتب في أصول الفقه توفى عام ١٨٢ هـ

راجع مفتاح السعادة ٢ : ١٠٠، ١٠٧

وابن النديم ٢٠٣، وأخبار القضاة لوكيع ٣: ٢٥٤

الاستدلال على قدم الكلام

(قال لنا:

إن معنى المتكلم من قام به الكلام، والمنتظم من الحروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فتعين المعنى إذ لا ثالث. فإن قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام ليقوم ولو سلم فبلسانه لا به بل بلسان غيره، والنظم قد يكون دفعي الأجزاء كما في نفس الحافظ ونقش الطابع فلا يمتنع قدمه وقيامه بالذات، قلنا لا يشترط في القيام البقاء ولا التلبس بجميع الأجزاء والتكلم بلسان الغير، مجاز عن إلقاء الكلام إليه، وكونه النظم مرتب الأجزاء ممتنع البقاء ضروري وهو غير الصورة المرسومة أو المرقومة منه).

قوله لنا:

استدل على قدم كلام الله تعالى وكونه نفسياً لا حسياً بوجهين:

أحدهما: أن المتكلم من قام به الكلام لا من أوجد الكلام، ولو في محل آخر، للقطع بأنه موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركاً، وأن الله تعالى لا يسمى بخلق الأصوات مصوتاً، وأنا[1] إذا سمعنا قائلاً يقول: أنا قائم نسميه متكلماً، وإن لم نعلم أنه الموجد لهذا الكلام. بل وإن علمنا أن موجده هو الله تعالى كما هو رأي أهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز أن يكون هو الحس أعني المنتظم من الحروف المسموعة، لأنه حادث ضرورة، أن له ابتداء وانتهاء، وأن الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالأول مشروط بانقضائه، وأنه يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، وبقي شيء[2] منها بعد الحصول على ما سبق لنا[3] نبذ من ذلك في

---

(١) في (ب) وأما بـدلاً من (وأنا)
(٢) في (أ) وبقاء شيء بـدلاً من (وبقى)
(٣) في (أ) بزيارة لفظ (لنا)

بحث الكم. والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى لما سبق، فتعين أن يكون هو المعنى[1]، إذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام، وأن يكون قديماً لما عرفت، فإن اعترض من قبل المعتزلة، أنه لو كان المتكلم من قام به الكلام، لما صح إطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي، لأنه لا بقاء له ولا اجتماع لأجزائه، حتى يقوم بشيء.

ولو سلّم، فإنما يقوم بلسانه لا بذاته، وأيضاً لما صح قولهم: الأمير يتكلم بلسان الوزير، والجني يتكلم بلسان المصروع[2]. ومن قبل الحنابلة أن المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الأجزاء بل دفعياً كالقائم بنفس الحافظ، وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام. وإنما لزوم الترتيب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة. فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعاً لا يمتنع أن يكون قديماً[3] قائماً بذات الباري تعالى أجيب: بأن كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفاً ولغة، وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الأجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة، وما ذكرتم سنداً[4] لمنعها تمويه.

أما الأول: فلأن المعتبر في اسم الفاعل وجوب المعنى لابقاؤه[5] سيا في الأعراض السيالة، كالمتحرك والمتكلم.

ولو سلّم فيكفي التلبس ببعض أجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من أجزاء

---

(١) في (ب) المعين بدلاً من (المعنى)

(٢) هو الذي يصاب بداء عصبي يتميز بنوبات فجائية من فقدان الوعي تقترن غالباً بالتشنج، وتتفاوت هذه النوبات في شدتها ومعدل ترددها، وفي فترة الوقت الذي تستغرقه، وقد تكون النوبة هينة عابرة لا تكاد تلحظ، أو قد تكون بالغة الشدة، وتتملك المصروع رعدة تتصلب فيها العضلات وقد يتوقف فيها النفس مؤقتاً، ويعض المريض لسانه في أثناء النوبة.. الخ
راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١١٢٢، ١١٢٣

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (قديماً)

(٤) في (ب) مسنداً بدلاً من (سنداً)

(٥) في (ب) المعين لانفاؤه بدلاً من (المعنى لا بقاؤه)

المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك، ومعنى التكلم بلسان الغير إلقاء الكلام إليه مجازاً.

وأما الثاني: فلأن الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة المرسومة في الخيال، أو المخزونة في الحافظة، أو المنقوشة بأشكال الكتابة على أن قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول. وإن كانت غير مترتب الأجزاء لحرف واحد مثلاً.

(قال: **وإن من يأمر وينهى ويخبر،**

يجد في نفسه معنى غير العلم والإرادة يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو نحوهما، وشاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه).

وأن الوجه الثاني: أن من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك، يجد في نفسه معان، ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي، فالمعنى الذي يجده في نفسه، ويدور في خلده، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها. هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها.

وربما يعترف به أبو هاشم ويسميه[1] الخواطر ومغايرته للعلم والإرادة سيما في الأخبار والإنشاء الغير الطلبي في غاية الظهور.

نعم. قد يتوهم أن الطلب النفسي هو الإرادة. وأن قولنا: أريد منك هذا الفعل، ولا أطلبه في نفسي، أو أطلبه ولا أريده تناقض.

وسيأتي في فصل الأفعال، واستدل القوم على مغايرته للعلم، بأن الرجل قد يخبر عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه، وللإرادة بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده، وذلك عند الاعتذار من ضربه بأنه يعصيه.

قال صاحب المواقف: لو قالت المعتزلة إنه إرادة[2] فعل تصير سبباً. لاعتقاد

(١) في (ب) وسميه بدلا من (ويسميه)

(٢) في (ب) أن بدلاً من (أنه)

المخاطب علم المتكلم بما أخبر عنه أو إرادته لما أمر به [١] لم يكن بعيداً، لكنني لم أجده في كلامهم، وأنا قد وجدت في كلام الإمام الزاهديّ من[٢] المعتزلة ما يشعر[٣] بذلك حيث قال:

لا نسلّم وجود حقيقة الأخبار والطلب في الصورتين المذكورتين[٤] بل إنما هو مجرد إظهار أماراتها، وقريب من ذلك ما قال إمام الحرمين في الإرشاد[٥]. فإن قالوا: الذي يجده في نفسه هو إرادة جعل اللفظة الصادرة عنه أمراً على جهة ندب أو إيجاب فهذا باطل. لأن اللفظ يتصرم مع أن الطلب بحاله، والماضي لا يراد، بل يتلهف عليه، وبالضرورة نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفاً، ولأن اللفظة تكون ترجمة عمّا في الضمير، وبالضرورة نعلم، أنها ليست ترجمة عن إرادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء[٦] والإيجاب ،ونحو ذلك ثم شاع فيما بين أهل اللسان إطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس: يقولون: في نفسي كلام،؛ وزورت في نفسي مقالة، وقال الأخطل[٧]: .

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

---

(١) في (ب) مر به بدلاً من (أمر به)

(٢) في (ب) بعض بدلاً من (الإمام الزاهدي)

(٣) في (ب) ما يشبه بدلاً من (ما يشعر)

(٤) سقط من (ب) المذكورتين

(٥) كتاب الإرشاد في الكلام: للإمام أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجوينيّ المتوفى سنة ٤٧٨ هـ شرحه تلميذه أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاريّ المتوفى سنة ٥١٢ هـ وقام بتحقيقه والتعليق عليه الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور علي عبد المنعم.

(٦) في (ب) الاقتصار بدلاً من (الاقتضاء)

(٧) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو من بني تغلب أبو مالك شاعر اشتهر في عهد بني أمية بالشام وأكثر من مدح ملوكهم نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة واتصل بالامويين فكان شاعرهم له ديوان شعر مطبوع ولعبد الرحيم بن محمود مصطفى «رأس الادب الكمل في حياة الاخطل». توفي عام ٩٠ هـ

راجع دائرة المعارف الإسلامية ١ : ٥١٥

وفي التنزيل ﴿ويقولون في أنفسهم﴾[1].

وإذا ثبت أن الباري تعالى متكلم أنه ممتنع عليه قيام الكلام الحسي بذاته، تعين أن يكون هو النفس، ويكون قديماً لما مرَّ ـ قوله ـ

تمسكوا بوجوه :

الأول : أنه علم بالضرورة من دين النبي ﷺ حتى العوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام[2] المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة. وعليها انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف.

الثاني : أن ما اشتهر وثبت بالنص[3] والإجماع من خواص القرآن، إنما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم.

وجوابهما أنه لا نزاع في إطلاق اسم[4] القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك[5] أو المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء، وإليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث ـ قوله ـ

---

(١) هذا جزء من آية من سورة المجادلة رقم ٨ والتكملة : ﴿لولا يعذبنا الله بما نقول﴾.

(٢) سقط من (أ) لفظ (الكلام)

(٣) في (ب) بالنصف بدلاً من (بالنص)

(٤) سقط من (ب) لفظ (اسم)

(٥) في (ب) الأثر من (الاشتراك)

صفات القرآن الكريم

(قال: وذلك:

أن ما اشتهر من خواص القرآن إنما يصدق على اللفظ الحادث، دون المعنى القديم، مثل كونه ذكراً عربياً منزلاً على النبي ﷺ مقروءاً بالألسن مسموعاً بالآذان، مكتوباً في المصاحف مقروناً بالتحدي مفصلاً إلى السور والآيات قابلاً للنسخ واقعاً عقيب إرادة التكوين.

قلنا كلامه تعالى ما بالاشتراك والمجاز المشهور على النظم المخصوص لا لمجرد أنه دال على كلامه القديم).

وذلك إشارة إلى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى:

﴿ وهذا ذكر مبارك﴾[1] وقوله **﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾**[2].والذكر محدث لقوله تعالى: **﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمٰنِ مُحْدَثٍ﴾**[3] **﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِم مُحْدَثٍ﴾**[4].

وعربي لقوله تعالى: **﴿إنا جعلناه قرآنا عربياً﴾**[5].

والعربي اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى، ومنزل على النبي ﷺ بشهادة النص والإجماع، ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ، فإنه وإن كان عرضاً، لا يزول عن محله، لكن قد ينزل نزول الجسم

(١) سورة الأنبياء آية رقم ٥٠
(٢) سورة الزخرف آية رقم ٤٤
(٣) سورة الشعراء آية رقم ٥
(٤) سورة الأنبياء آية رقم ٢
(٥) سورة الزخرف آية رقم ٣

الحاصل له. وقد روي أن الله تعالى أنزل القرآن دفعة إلى سماء الدنيا فحفظته الحفظة،أو كتبته الكتبة، ثم منزل منها بلسان جبريل[1] على النبي[2] عليه ﷺ شيئاً فشيئاً بحسب المصالح.

فإن قيل: المكتوب في المصحف هو الصور والأشكال لا اللفظ ولا المعنى.

قلنا: بل اللفظ لأن الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية.

نعم المثبت في المصحف هو الصور والأشكال.

فإن قيل: القديم دائم فيكون مقارناً للتحدي ضرورة، فلا يكون ذلك من خواص الحادث.

قلنا معناه: أن يدعو العرب إلى المعارضة والإتيان بالمثل وذلك[3] لا يتصور، وذلك في الصفة القديمة.

فإن قيل: النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى.

قلنا: نعم لكن يخص الحادث. لأن القديم لا يرتفع ولا ينتهي.

فإن قيل: وقوع كلمة «كن» عقيب إرادة تكوين الأشياء على ما تعطيه كلمة الجزاء، وإن دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيء[4] من حيث وقوعه في سياق النفي معنى. أي ليس قولنا لشيء مما يقصد إيجاده وإحداثه كما في قولهﷺ «وإنما لكل

---

(١) جبريل: أحد الملائكة الأربعة الذين يعرفون بحملة العرش، وهم إسرافيل وجبريل وميكائيل وعزرائيل. وقد جاء ذكر جبريل في القرآن بالنص وبالإشارة قال تعالى: قل من كان عدواً لجبريل فإنه نزله على قلبك بإذن الله. ولجبريل أسماء ونعوت منها: جبريل الأمين، وأمين الوحي، وخازن القدس، والروح الأمين، والناموس الاكبر، وطاووس الملائكة، وقد أشير إليه في القران ببعض هذه النعوت.

(٢) في (أ) بزيادة (على النبي)

راجع القاموس الإسلامي ج ١ ص٥٧٦

(٣) في (أ) بزيادة (وذلك)

(٤) في (ب) شاء بدلاً من (شيء)

امرىء ما نوى»[1]. يقتضي قدمها. إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن أخرى سابقة ويتسلسل. وإن جعلتم هذا الكلام لا على حقيقة، بل مجازاً عن سرعة الإيجاد، فلا دلالة فيه على حدوث «كن» ـ قوله ـ

حقيقته إذ ليس قولنا لشيء من الأشياء عند تكوينه إلاّ هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء.

ألا ترى أنك إذا قلت ما قولي لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له تعلم لم تدل على أنك تقول: تعلم لكل أحد بل على أنك لو قلت في حقه شيئا لم يكن إلا هذا القول ـ قوله ـ.

(قال:

لا لمجرد أنه دال على كلامه القديم بل لأنه إنشاءه لرقمه في اللوح أو لحروفه في الملك ويخص العربيةمنه باسم القرآن وهو المتعارف عند العامة، وفي علم الأصول، وإليه يرجع الخواص المذكورة ثم الصحيح أن المعتبر خصوص التأليف لا يغير المحل مما نقرؤه يكون نفس القرآن لا مثله ويثبت القول بقدر حصوله في اللسان أو المصحف للتأدب ودفع الوهم .

هذا لا بمجرد أنه ذاك المشهور في كلام الأصحاب. أنه ليس إطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله، لكن **المرضي** عندنا أن له اختصاصاً آخر بالله تعالى، وهو أنه أخبر[2] عنه بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى: ﴿ **بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ** ﴾[3].

---

(١) الحديث رواه البخاريّ في بدء الوحي١ وإيمان ٤١ والنكاح ٥ والطلاق١١ ومناقب الأنصاره٤٥ ورواه مسلم في الإمارة١٥٥ وأبو داود في الطلاق١١ والترمذيّ في فضائل الجهاد١٦ والنسائيّ في الطهارة٥٩ والطلاق٣٤ وابن ماجه في الزهد٢٦، وأحمد بن حنبل١: ٢٥، ٤٣

(٢) في (ب) اخترعه بدلا من (أخبر عنه)

(٣) سورة البروج آية رقم ٢١، ٢٢.

أو الأصوات في لسان الملك لقوله تعالى :

﴿إنه لقول رسول كريم﴾[1] الآية أو لسان النبيﷺ لقوله تعالى :

﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾[2].

والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا • فقيل : هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى إن كل أحد بكسبه يكون مثله لا عينه ، والأصح[3] انها اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرأه القارىء نفسه لا مثله ، وهكذا الحكم في كل شيء أو كتاب نسب إلى مؤلفه ، وعلى التقديرين ، فقد تجعل اسماً للمجموع بحيث لا يصدق على البعض ، **وقد يجعل اسماً** لمعنى **كلي** صادق على المجموع ، وعلى كل بعض من أبعاضه ، **ولهذا المقام زيادة توضيح في** شرح التنقيح .

وبالجملة : فما يقال إن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى . فباعتبار الوحدة النوعية . ومايقال إنه حكاية كلام الله[4] ومماثل له ، إنما الكلام هو المخترع في لسان الملك . فباعتبار الوحدة الشخصية ، وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائماً بلسان أو قلب ولا حالاً في مصحف أو لوح ، فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الأزلية ، ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب مصحف ، وإن كان المراد هو اللفظي[5] رعاية للتأديب ، واحترازاً عن ذهاب الوهم إلى الحقيقي الأزلي . قوله -.

(قال : **وإجراء صفة الدال على المدلول شايع مثل : سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عليه السلام بالمكالمة من حيث أنه سمع بلا**

(١) سورة التكوير آية رقم ١٩
(٢) سورة الشعراء آية رقم١٩٣
(٣) سقط من(ب) قوله (والأصح)
(٤) سقطمن (ب) جملة (كلام الله)
(٥) في (ب) النظر بدلاً من (اللفظي)

صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم وكيف، أو أنه سمع بصوت من جميع الجهات أو من جهة بلا اكتساب).

هذا جواب آخر لأصحابنا تقريره، أن المراد بالمذكور العربي المنزل المقروء المسموع المكتوب إلى آخر الخواص هو المعنى القديم، إلا أنه وصف بما هو من صفات الأصوات والحروف الدالة عليه مجازاً أو وصفاً للمدلول بصفة الدال عليه[1] كما يقال: سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب، وكتبته بيدي. وهذا ما قال أصحابنا: إن القراءة حادثة أعني أصوات القارىء التي هي من اكتسابه يؤمر بها تارة إيجاباً أو ندباً ومنهى عنها حيناً! وكذا الكتابة: أعني حركات الكاتب، والأحرف المرسومة، وأما المقروء بالقراءة المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المسموع بالآذان فقديم، ليس حالاً في لسان ولا قلب ولا مصحف، لأن المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الأصوات المسموعة، وكذا المنزل. إذ معنى الإنزال أن جبريل عليه الصلاة والسلام أدرك كلام الله تعالى وهو في[2] مقامه ثم نزل إلى الأرض وأفهم النبي ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام.

فإن قيل: إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل، فكل أحد منا يسمع كلام الله تعالى، وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي، وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة! فما وجه اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام بأنه كليم الله تعالى.

فإن قلنا فيه أوجه: أحدهما وهو اختيار الإمام حجة الإسلام رحمه الله، أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت ولا حرف، كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم، ولا كيف، وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات، لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

وثانيها: أنه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (عليه)

(٢) في (ب) من بدلاً من (في)

وثالثها : أنه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا، وحاصله أنه أكرم موسى عليه الصلاة والسلام، فأفهمه كلامه بصوت تولى بخلقه[1] من غير كسب لأحد من خلقه، وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريديّ[2]، والأستاذ أبو إسحق الاسفرايني[3].

قال الأستاذ : اتفقوا على أنه لا يمكن سماع غير الصوت إلا أن منهم من بت القول بذلك، ومنهم من قال لما كان[4] المعنى القائم بالنفس معلوماً بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً، فالاختلاف لفظي لا معنوي - قوله -.

---

(١) في (أ) بخلق بدلاً من (بخلقه)

(٢) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريديّ من أئمة علماء الكلام نسبته إلى ما تريد (محلة بسمرقند) من كتبه التوحيد، وأوهام المعتزلة والرد على القرامطة، وكتاب الجدل. مات بسمرقند عام ٣٣٣هـ راجع مفتاح السعادة ٢ : ٢١ والجواهر المصيئة ٢ : ١٣، وفهرس المؤلفين ٢٦٤.

(٣) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق: عالم بالفقه والاصول كان يلقب بركن الدين نشأ في اسفرايين ثم خرج إلى نيسابور وبنيت له مدرسة عظيمة فدرس فيها ورحل إلى خراسان وبعض أنحاء العراق فاشتهر له كتاب الجامع في أصول الدين خمس مجلدات له مناظرات مع المعتزلة مات نيسابور عام ج٤١ هـ
راجع وفيات الأعيان ١ : ٤ وشذرات الذهب ٢ : ٢٠٩.

(٤) في (ب) كما بدلاً من (لما)

الدليل الثالث

(قال: الثالث.

إن الإخبار بطريق المعنى في الأزل يكون كذباً وهو على الله تعالى محال بالإجماع وأخبار الأنبياء عليهم السلام، ولكونه نقصاً عند العقلاء، ولأنه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر، لأن الأزلي لا يزول وهذا باطل قطعاً قلنا خبره إنما يصير ماضياً، ومستقبلاً وحالاً فيما لا يزال إذ لا زمان في الازل).

الوجه الثالث: أن كلامه لو كان أزلياً لزم الكذب في إخباره، لأن الإخبار بطريق المضي[1] كثير في كلام الله تعالى مثل: ﴿إنا أرسلنا﴾[2]﴿وقال موسى﴾[3] ﴿فعصى فرعون﴾[4] إلى غير ذلك، وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة! ولا يتصور السبق على الأزل، فتعين الكذب وهو محال.

أما أولا فبإجماع العلماء.

وأما ثانياً: فبما تواتر من أخبار الأنبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلاً عن صدقه.

وأما ثالثاً: فلأن الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال، لما فيه من أمارة العجز أو الجهل أو العبث[5].

وأما رابعاً: فلأنه لو اتصف في الأزل بالكذب في خبر ما[6] لامتنع صدقه فيه،

---

(١) في (ب) المعنى بدلاً من (المضى)

(٢) سورة القمر آيات رقم ١٩، ٣١، ٣٤

(٣) سورة الأعراف آية رقم ١٠٤ وهذا جزء من آية وتكملتها: ﴿يا فرعون إني رسول من رب العالمين﴾.

(٤) سورة المزمل آية رقم ١٦ وهذا جزء من آية وتكملتها: ﴿الرسول فأخذناه أخذاً وبيلاً﴾.

(٥) في (ب) العيب بدلاً من (العبث)

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (ما)

لأن ما يثبت قدمه امتنع عدمه. لكنا نعلم بالضرورة. أن من علم النسبة لا يمتنع عليه أن يخبر عنها على ما هي عليه، وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة أنه عبارة عن كلامه الأزلي، ومرجع الصدق والكذب إلى المعنى. وأما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي. قال إمام الحرمين:

لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه، وقال صاحب التلخيص[1] : الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً، وإن كان سمعياً لزم الدور، وهذا مبني على أن مرجع الأدلة السمعية إلى كلام الله تعالى وصدقه وأن تصديق النبي ﷺ بالمعجزة، إخبار خاص. وقد عرفت ما فيه. وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح في العقل بل هو هو بعينه وأنا أتعجب من كلام هؤلآء المحققين[2] الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح.

والجواب: أن كلامه في الأزل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات، وحدوث الأزمنة والأوقات، وتحقيق هذا مع القول بأن الأزلي مدلول اللفظي عسر جداً، وكذا[3] القول بأن المتصف بالماضي[4] وغيره إنما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم.

---

(١) هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ وصاحب كتاب الملل والنحل

(٢) سقط من (ب) من أول: النقص في العقل إلى: هؤلاء المحققين.

(٣) في (ب) وكأن بدلاً من (وكذا).

(٤) في (ب) بالماضي بدلاً من (بالمضي).

الدليل الرابع

(قال: الرابع.

إن الأمر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث، وأجيب بأن كلامه إنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال ولو سلم ففي الكلام النفسي يكفي مجرد مخاطب معقول، وإلى هذا يؤول ما قاله الجمهور إن المعدوم مأمور على تقدير الوجود، فالأمر الأزلي اقتضاء ممن سيكون كطلب[1] التعلم من ابن سيولد، وكأوامر النبي ﷺ - لمن يوجد، وأيضاً السفه أن يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكفي وجود الحكمة ولو بعد حين).

- قوله -

الرابع: تقديرة[2] أن كلامه يشتمل على أمر ونهي وإخبار واستخبار ونداء وغير ذلك، فلو كان أزلياً لزم الأمر بلا مأمور والنهي بلا منهي، والإخبار بلا سامع والنداء[3] والاستخبار بلا مخاطب، وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز أن ينسب إلى الحكيم تعالى وتقدس.

وأجيب بوجوه: أحدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو أن كلامه في الأزل ليس بأمر ولا نهي، ولا خبر ذلك وإنما يصير أحد الأقسام فيما لا يزال.

فإن قيل: وجود الجنس من غير أن يكون أحد الأنواع ليس بمعقول، وأيضاً التغيير على القديم[4] محال.

---

(١) سقط من (ج) لفظ (كطلب)

(٢) ب (ب) تقريره بدلاً من (تقريره).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (والنداء).

(٤) في (ب) التفسير بدلاً من (التغيير).

قلنا: هو أراد أنه أمر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير أن يتغير في نفسه.

وثانيها: أن وجود المخاطب إنما يلزم في الكلام الحسي. وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي.

أي الأمر في الأزل لا يجاب يحصل المأمور به في وقت وجود المأمور وصيرورته أهلاً لتحصيله، فيكفي وجود المأمور في علم[1].

وثالثها: أن السفه والعبث إنما يلزم لو خوطب المعدوم، وأمر في عدمه، وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلباً للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي أخبره صادق بأنه سيولد، وكما في خطاب النبي ﷺ بأوامره ونواهيه وكل مكلف يولد إلى يوم القيامة، إذ اختصاص خطاباته بأهل عصره، وثبوت الحكم فيمن عداه بطريق القياس بعيد جداً. نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصداً، والغائبين والمعدومين ضمناً وتبعاً ليس من السفه في شيء لكان شيئاً. واعلم أن هذا الجواب هو المشهور من الجمهور، وكلامهم متردد في أن معناه أن المعدوم مأمور في الأزل بأن يتمثل، ويأتي بالفعل على تقدير الوجود أو المعدوم، ليس بمأمور في الأزل لكن لما استمر الأمر الأزلي إلى زمان وجوده صار بغد الوجود مأموراً.

ورابعها: أن السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها، والقديم ليس كذلك، إذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض.

وخامسها: أن السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية، والأمر الأزلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال.

---

(١) ما بين القوسين سقط من (أ).

بقية الأدلة

(قال: الخامس.
لو كان أزلياً لكان أبدياً فيبقى التكليف في دار الجزاء.
السادس: يكون مكالمة موسى عليه السلام أبداً لا في الطور وحده.
السابع: يستوي نسبته إلى المتعلقات فيكون المأمور منهياً وبالعكس.
قلنا: التعلق حادث بالاختيار).

الخامس:

قال: الوجه الخامس والسادس: من تمسكات المعتزلة أن الأمر لو كان أزلياً لكان التكليف باقياً أبداً حتى في دار الجزاء لأن ما يثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عزم بالطور[1]، بل استمر أزلاً وأبداً واللازم باطل إجماعاً.

وجوابهما: أن الكلام وإن كان أزلياً لكن تعلقاته بالأشخاص والأفعال حادثة بإرادة من الله تعالى واختيار فيتعلق الأمر بصلاة زيد مثلاً بعد بلوغه، وينقطع عند موته، ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام، في الطور، على أنك إذا تحققت فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره، وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو أن القديم يستوي نسبته إلى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة، فيتعلق الأمر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهياً وبالعكس، واللازم باطل قطعاً، وهذا إلزامي علينا حيث لا يقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمنع صحة تعلق الأمر بما يتعلق به النهي وبالعكس . . .

---

(١) الطور: اسم الجبل الذي كلم الله عليه موسى، وأقسم الله به تشريفاً له وتكريماً، وهو أحد جبال الجنة، . قال مجاهد: الطور هو بالسريانية الجبل، والمراد به طور سينا، وقاله السدي؛ وقال مقاتل بن حيان هما طوران يقال لأحدهما: طور سينا، والآخر طور زيتا، لأنهما ينبتان التين والزيتون. وقيل: إن الطور كل جبل أنبت، وما لا ينبت فليس بطور. راجع تفسير القرطبي جـ ١٧ ص ٥٨ وما بعدها.

خاتمة

(قال: خاتمة.

المذهب أن كلامه الأزلي واحد يتكثر بحسب التعلق لا على أنه إنما يتكثر بحسب التعلق لا على أنه إنما يتكثر فيما لا يزال، كما زعم ابن سعيد، ولا على أنه خبر ومرجع البواقي إليه كما زعم الإمام الرازي، بل على أنه إنما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة.

قال: خاتمة المذهب: أن كلامه الأزلي واحد. قال عبد الله بن سعيد: إنه في الأزل ليس شيئاً من الأقسام، وإنما يصير أحدهما فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه.

وقال الإمام الرازي: هو في الأزل خبر، ومرجع البواقي إليه، لأن الأمر بالشيء إخبار باستحقاق فاعله الثواب، وتاركه العقاب، والنهي بالعكس، وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر، لأن ذلك لازم الأمر والنهي لا حقيقتهما والأقرب ما ذكره إمام الحرمين، وهو أن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع، دون العقل، ولم يرد بالتعدد، بل انعقد الإجماع على نفي كلام فانٍ قديم، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد.

فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع التعلقات كما في سائر الصفات، وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى، وإذا تحققت فالأمر كذلك في الذات، وجميع الصفات، وقد يستدل على وحدة الكلام بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء، وقد مرَّ ذلك في القدرة.

المبحث السابع

في الصفات المختلف فيها

(قال: المبحث السابع في صفات اختلف فيها.

إذ لا تنحصر الصفات فيما ذكر التمسك بأنه لا دليل على صفة أخرى فيجب نفيها وبأنها لو كانت لعرفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف فمنها البقاء أثبته الشيخ وأتباعه لأن الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس نفس الوجود إذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه:ـ

الأول: أن المعقول منه استمرار لوجود ومعناها الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني.

الثاني: أن البقاء[1] بالبقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجباً لذاته لا[2] سيما إذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان الثاني، وليس هذا من افتقار صفة إلى صفة كالإرادة إلى العلم بل من افتقار الوجود.

الثالث: إما أن يحتاج البقاء إلى الذوات فيدور أو بالعكس فيكون هو الواجب لا الذات أو لا يحتاج أحدهما إلى الآخر بل اتفق تحققهما معاً فيتعدد الواجب مع أن استغناء الصفة عن الذات ليس بمعقول.

الرابع: إما أن يكون للبقاء بقاء فيلـزم التسلسـل وقيام المعنـى بالمعنـى أولى يكون[3] فيكون كعالم بلا علم. فإن قيل بقاء البقاء نفسه قلنا: فلتكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بأنه محال لما مر[4] بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى إشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا يندفع بما قيل نحن لا نقول الصفات باقية. بل الذات باق بصفاته أو بقاؤها نفسها أو نفس بقاء الذات لعدم التغاير لأن

---

(١) في (ج) الباقي بالبقاء.

(٢) في (ج) بزيادة (لا)

(٣) سقط من (أ) و (ب) لفظ (يكون).

(٤) في (ج) كما بدلاً من (لما).

الأول باطل بالضرورة، والثاني بإيجابه جواز كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم[1] آخر، والثالث بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس عينه وإن لم يكن غيره،

المبحث السابع:

في صفات اختلف فيها، يعني اختلف فيها[2] أهل الحق القائلون بالصفات الأزلية. زعم بعض الظاهرية[3] أنه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين:

أحدهما: أنه لا دليل عليه، وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه، ورد بمنع المقدمتين.

وثانيهما: أنا مكلفون بكمال المعرفة، وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفات أخرى لعرفناها معشر العارفين الكاملين. واللازم منتف بالضرورة، وبأنه لا طريق إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال، والتنزيه عن النقائص، وهما لا يدلان على صفة أخرى، ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع. ولو سلم فما أدريك أن الكاملين لم يعرفوا صفة أخرى، ولا نسلم أنه لا طريق سوى ما ذكرتم. أليس الشرع طريقاً قويماً، وصراطاً مستقيماً. ؟

فمن الصفات المختلف فيها البقاء أثبته الشيخ الأشعري وأشياعه من أهل السنة. لأن الواجب باق بالضرورة، فلا بد أن يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر، لأن البقاء ليس من السلوب والإضافات وهو ظاهر، وليس أيضاً عبارة عن الوجود، بل زائداً عليه لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى كالأعراض، سيما السيالة، وذهب الأكثرون إلى أنه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه: .

أحدها: أن المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني بعد الزمان الأول وثانيها: أن الواجب لو كان باقياً بالبقاء

---

(١) في (ح) قادم بدلاً من (قديم). (٢) في (أ) بزيادة لفظ (فيها)

(٣) هم الذين يحتكمون إلى النصوص ويرفضون الرأي وهم لم يأخذوا بالقياس ولا بالاستحسان ولا بالمصالح المرسلة، ولا الذرائع بل يأخذون بالنصوص وحدها، وإذا لم يكن نص أخذوا بحكم الاستصحاب الذي هو الإباحة الاصلية الثابتة بقوله تعالى: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾** ومؤسس هذا المذهب هو داود الأصبهانيّ الظاهريّ ت ٢٧٠ هـ وموضحه هو العالم ابن حزم الأندلسيّ الذي كان أشد استمساكاً بالظاهرية من داود. توفي عام ٤٥٦ هـ.

الذي ليس نفس ذاته، لما كان واجب الوجود لذاته، لأن ما هو موجود لذاته، فهو باق لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبداً، وإذا فسر البقاء بصيغة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال أظهر لأنه يؤول إلى أن الواجب موجود في الزمان الثاني لأمر سوى ذاته.

واعترض صاحب الصحائف[1] بأن اللازم ليس إلا افتقار صفة إلى صفة أخرى نشأت من الذات، ولا امتناع فيه كالإرادة تتوقف على العلم، والعلم على الحياة، وليس بشيء لأن الوجود ليس من الذات.

ولو سلم فافتقاره إلى أمر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات[2].

وثالثها: أن الذات لو كان باقياً بالبقاء لا بنفسه، فإن افتقر صفة البقاء إلى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل ما في الزمان الثاني على الآخر، وإن افتقر الذات إلى البقاء مع استغنائه عنه، كان الواجب هو البقاء لا الذات هذا خلف، وإن لم يفتقر أحدهما على الآخر، بل اتفق تحققهما معاً كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لأن كلاً من الذات والبقاء يكون مستغنياً[3] عما سواه، إذ لو افتقر البقاء إلى شيء لافتقر إلى الذات ضرورة افتقار الكل إليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعاً هذا مع أن ما فرض من عدم افتقار البقاء إلى الذات محال، لأن افتقار الصفة إلى الذات ضروري.

ورابعها: أن البقاء لو كانت صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة، وحينئذ فإن كان لها بقاء ينقل الكلام إليه بتسلسل وأيضاً يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم، وإن لم يكن لها بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه.

فإن قيل: هو باق بالبقاء إلا أن بقاءه نفسه لا زائداً عليه ليتسلسل قلنا: فحينئذ يجوز أن يكون الباري تعالى باقياً ببقاء هو نفسه عالماً بعلم هو نفسه، فلا يثبت زيادة

---

(١) صاحب الصحائف هو شمس الدين محمد السمرقندي المتوفى سنة ٦٠٠ هـ وهذا الكتاب شرحه البهشتي أيضاً بشرحين. راجع كشف الظنون جـ٢ ص ١٠٧٥.

(٢) في (ب) الرب بدلاً من (الوجوب).

(٣) في (ب) مستعتياً بدلاً من (مستغنياً).

صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو رأي أهل الحق.

واعترض على هذا الجواب بأن كون بقاء الباري أو علمه أو قدرته نفس ذاته محالٌ لما مرَّ في إثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك، فأورد الإشكال ببقاء الصفات، فإن العلم القديم باق بالضرورة، وكذا سائر الصفات مع امتناع أن يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء أخر لم يقل بها أحد، وللقوم في التقصي عن هذا الإشكال وجوه:

الأول: لبعض القدماء أنا نقول الذات باق بصفاته، ولا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بيِّن لأن كون الصفة الأزلية باقية ضروري.

الثاني: لبعض الأشاعرة وينسب إلى الشيخ أن العلم باق ببقاء هو نفس العلم، وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء وأوضحه الأستاذ بأنه لما ثبت قدم الصفات، ولزم كونها باقية، وامتنع الباقي بلا بقاء، وكونها باقية ببقاء زائد، لاستحالة قيام المعنى بالمعنى، ثبت أن كلاً منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلاً صفة للذات بها يكون الذات عالماً، وبقاء لنفسه به يكون هو باقياً، وكان بقاء الذات بقاء له، وبقاء لنفسه أيضاً، ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالماً، وهذا كما أن الجسم كائن في المكان بكون يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق هذا الجسم بدون هذا التمكن، ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه، قائم به، ولم يكن العلم علماً لنفسه حتى يلزم كونه عالماً، ولا بقاؤه بقاء للذات ليلزم كونه عالماً باقياً بشيء واحد.

فإن قيل: فقد لزم كون الذات عالماً بما هو بقاء، والعلم باقياً بما هو علم وهو محال.

قلنا: المستحيل أن يكون الشيء عالماً بما هو بقاء له، وباقياً بما هو علم له وها هنا العلم علم للذات وليسا بقاء له، والبقاء بقاء للعلم، وليس علماً له.

فإن قيل: إذا جاز كون العلم باقياً ببقاء هو نفسه، فلم لا يجوز كون الذات عالماً بعلم هو نفسه، قادراً بقدرة هي نفسه إلى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة.

قلنا: لما سبق في بحث زيادة الصفات من لزوم الفسادات ويرد على هذا الوجه أنه إذا جاز كون بقاء العلم نفسه، فلم لا يجوز أن يكون بقاء الذات نفسه، ولا تثبت صفة زائدة؟

فإن قيل: الأصل زيادة الصفة إلا لمانع، وهو ها هنا لزوم قيام المعنى بالمعنى، ولم يوجد في بقاء الذات.

قلنا: خطأ ومعارضة بأن الأصل عدم تكثر القدماء إلا لقاطع.

الوجه الثالث للأشعريِّ: أن الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات، وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجوهر مع أعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها. ويرد عليه أن الصفات كما أنها ليست غير الذات فليست عينه أيضاً، وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء. وأما الاعتراض بأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه، قادرة بقدرته إلى غير ذلك فليس بشيء لأن ذلك فرع صحة[1] من الانصاف وقد صح كون العلم مثلاً باقياً بخلاف كونه قادراً.

(قال: **ومنها التكوين.**

أثبته بعض الفقهاء تمسكاً بأنه تعالى خالق إجماعاً فلا بد من قيام صفة به يسميها [2] إلى التخليق والترزيق والإحياء والإماتة ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات وتكون أزلية كسائر الصفات. ورد بأن ذلك في الصفات الحقيقية وليس الإيجاد إلا معنى يعقل من تعلق المؤثر بالأثر وذلك فيما لا يزال.

قالوا: تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق البارىء المصور فلو لم يكن ذلك إلا فيما

(١) في (أ) بزيادة لفظ (صحة)

(٢) في (خ) نسبتها إلى بدلاً من (يسميها)

لا يزال لزم التمدح بما ليس فيه الكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يسبح لله ما في السموات وما في الأرض﴾[1]﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾[2].

وحقيقته أنه في الأزل بحيث يحصل له ذلك فيما لا يزال قالوا: اعترفتم بأنه يكون الأشياء في أوقاتها بكلمة أزلية هي (كن)

وهو المعنى بالتكوين. قلنا: فيعود إلى صفة الكلام. قالوا: صفة كمال. فالخلو عنه نقص. قلنا: نعم. حيث أمكن وإمكانه في الأزل ممنوع وعورضت الوجوه بأنه لا يعقل من التكوين إلا الإحداث والإخراج من العدم إلى الوجود كما فسرتموه. وهو من[3] الإضافات الفعلية[4] لا الصفات الحقيقية. كما مرَّ. وبأنه لو كان قديماً لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك.

فإن قيل بل صفة بها تتكون الأشياء لأوقاتها وتخرج من العدم إلى الوجود وليست القدرة مقتضاها الصحة، ومقتضى التكوين الوجود. على أنه لما دام وترتب عليه الأثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب.

قلنا: ولما قلتم انها غير القدرة المقرونة بالإرادة؟ وهل القدرة إلا صفة تؤثر على وفق الإرادة؟ ولهذا قال الإمام الرازي: إن تلك الصفة إما أن تؤثر على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختاراً وما نقل عن الشيخ أن التكوين هو المكون فقيل: معناه أن المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق أو أنه إذا أثر شيء في شيء فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير).

ومنها: التكوين. اشتهر[5] القول به عن الشيخ أبي منصور الماتريديِّ وأتباعه وهم ينسبونه إلى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ أبي الحسن الأشعريِّ حتى[6] قالوا: إن

(١) سورة الجمعة آية رقم ١ وسورة التغابن آية رقم ١.
(٢) سورة الزخرف آية رقم ٨٤.
(٣) سقط من (ج) حرف الجر (من).
(٤) في (ج) العقلية بدلاً من (الفعلية).
(٥) في (أ) بزيادة لفظ (اشتهر).
(٦) في (ب) حين بدلاً من (حتى).

قول أبي جعفر الطحاويِّ(١) له الربوبية ولا مربوب، والخلقية ولا مخلوق. إشارة إلى هذا وفسروه بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ثم أطنبوا في إثبات أزليته ومغايرته للقدرة.

(وكونه غير الكون. وإن أزليته لا تستلزم أزلية المكونات، إلا أنهم سكتوا عما هو أصل الباب أعني مغايرته للقدرة)(٢).

من حيث تعلقها بأحد طرفي الفعل والترك، واقترانها بإرادته، والعمدة في إثباته أن الباري تعالى مكون الأشياء إجماعاً وهو بدون صفة التكوين محال، كالعالم بلا علم، ولا بد أن تكون أزلية لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، ثم تختلف أسماؤها، بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به تسمى تخليقاً، والأرزاق ترزيقاً والصور تصويراً، والحياة إحياء، والموت إماتة إلى غير ذلك.

وأجيب بأن ذلك إنما يكون هو(٣) في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة.

ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك، بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة، وقد يستدل بوجوه أخر.

أحدها: أن الباري تعالى تمدح في كلامه الأزلي بأنه الخالق البارىء المصور فلو لم يثبت التخليق والتصور في الأزل، بل فيما لا يزال لكان(٤) ذلك تمدحاً من الله تعالى بما ليس فيه وهو محال، ولزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال.

---

(١) الطحاويِّ: هو أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاويِّ، أبو جعفر فقيه انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر، ولد ونشأ في (طحا) من صعيد مصر وتفقه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفياً ورحل إلى الشام سنة ٢٦٨ هـ توفي بالقاهرة عام ٣٢١ هـ من كتبه: شرح معاني الآثار، ومشكل الآثار، والعقيدة الطحاوية وغير ذلك، راجع طبقات الحفاظ للسيوطي والفهرست لابن النديم وابن خلكان ١ : ١٩

(٢) ما بين القوسين سقط من (أ).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (هو)

(٤) سقط من (أ) لفظ (ذلك).

وأجيب: بأنه كالتمدح بقوله تعالى: ﴿يسبح له ما في السموات وما في الأرض﴾[1].

وقوله تعالى ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾[2] أي معبود، ولا شك أن ذلك بالفعل إنما يكون فيما لا يزال لا في الأزل والإخبار عن الشيء في الأزل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الأرض والسماء والأنبياء وغير ذلك. نعم هو في الأزل بحيث تحصل له هذه التعلقات والإضافات فيما لا يزال لما له[3] من صفات الكمال.

وثانيها: أن الأشاعرة يقولون في قوله تعالى ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[4] أنه قد جرت العادة الإلهية أن تكون الأشياء لأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة (كن) ولا نعني بصفة التكوين إلا هذا.

وأجيب: بأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام ولا تثبت صفة أخرى على أن الأكثر يجعلونه مجازاً عن سرعة الإيجاد والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والإرادة.

وثالثها: أن التكوين والإيجاد صفة كمال، فلو خلا عنها في الأزل لكان نقصاً وهو عليه محال.

وأجيب: بأن ذلك إنما هو فيما يصح اتصافه به في الأزل. ولا نسلم أن التكوين والإيجاد بالفعل، كذلك. نعم هو في الأزل قادر عليه ولا كلام فيه، ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين:

أحدهما: لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الأزلي ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلا يكون عينياً موجوداً ثابتاً في الأزل.

---

(١) سورة الجمعة آية رقم ١ وسورة التغابن آية رقم ١.
(٢) سورة الزخرف آية رقم ٨٤.
(٣) في (ب) فيه بدلاً من (له).
(٤) سورة النحل آية رقم ٤٠.

وثانيهما: أنه لو كان أزلياً لزم آزلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الأثر.

فإن قيل: المراد بالتكوين صفة أزلية بها تتكون الأشياء لأوقاتها، وتخرج من العدم إلى الوجود فيما لا يزال، وليست نفس القدرة لأن مقتضى القدرة، ومتعلقها، إنما هو صحة المقدور، وكونه ممكن الوجود، ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون في وقته على أنه لو أريد بالتكوين نفس الإحداث والإخراج من العدم، فأزليته لا تستلزم أزلية المخلوق، لأنه لما كان دائماً مستمراً إلى زمان وجود المخلوق، وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر، وتخلف المعلول عن العلة في شيء، ولم يكن كالضرب بلا مضروب، والكسر بلا مكسور، وإنما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الأعراض التي لا بقاء لها.

قلنا: وما الدليل على أن تلك الصفة غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بإرادته. كيف وقد فسروا القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة أي إنما[1] تؤثر بالفعل، ويجب صدور الأثر عنه عند انضمام الإرادة، وأما بالنظر إلى نفسها، وعدم اقترانها بالإرادة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك، فلا يكون إلا جائز التأثير، فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات، ولما ذكرنا من أن القدرة جائز التأثير، وإنما يجب بالإرادة، قال الإمام الرازي: إن الصفة التي تسمونها التكوين يكون تأثيرها أي بالنظر إلى نفسها إما على سبيل الجواز، فلا تتميز عن القدرة، أو على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختاراً بل موجباً، ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بأن الوجوب اللاحق لا ينافي الاختيار. لأن معناه أنه تعالى إذا أراد خلق شيء من مقدوراته، كان حصول ذلك الشيء منه واجباً. لأن هذا هو القسم الأول. أعني ما يكون تأثيره بالنظر إلى نفسه على سبيل الجواز ـ قوله ـ

وما نقل قد اشتهر عن الأشعريِّ أن التأثير نفس الأثر، والتكوين نفس المكون، وهذا بظاهره فاسد، وفساده غني عن التنبيه فضلاً عن الدليل والذي يشعر به كلام

(١) في (أ) بزيادة لفظ (اي).

بعض الأصحاب أن معناه أن لفظ الخلق شائع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الإطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً اشتهر من الخلق بمعنى المصدر، وهذا لا يليق بالمباحث العلمية، ويمكن أن يكون معناه أن الشيء إذا أثر في شيء وأوجده بعد ما لم يكن مؤثراً، فالذي حصل في الخارج هو الأثر لا غير، وأما حقيقة الإحداث والإيجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان، وقد سبق ذلك في الأمور العامة.

من الصفات المختلف فيها

(قال: **ومنها القدم والرحمة والرضا والكرم عند أبي سعيد والجمهور على أنه تعالى قديم بذاته ومرجع البواقي إلى الإرادة**).

قال: ومنها القدم أثبته ابن سعيد صفة يكون بها الباري قديماً، وأثبت الرحمة والكرم والرضا صفات وراء الإرادة، وليس له على ذلك دليل يعود عليه. وأثبت القاضي إدراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم.

(قال: **ومنها ما ورد**.

كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق أنها مجازات وتمثيلات).

قال: ومنها: ما ورد به ظاهر الشرع، وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1] واليد في قوله تعالى ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾[2] ﴿**ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي**﴾[3] والوجه في قوله تعالى ﴿**ويبقى وجه ربك**﴾[4] والعين في قوله تعالى: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾[5] ﴿**تجري بأعيننا**﴾[6] فعن الشيخ أن كلاً منها صفة زائدة.

وعند الجمهور: وهو أحد قولي الشيخ أنها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء أو تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى، واليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر.

---

(١) سورة طه آية رقم: ٥.
(٢) سورة الفتح آية رقم ١٠.
(٣) سورة ص آية رقم ٧٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل بزيادة (الواو) في (وما).
(٤) سورة الرحمن آية رقم ٢٧.
(٥) سورة طه آية رقم ٣٩.
(٦) هذا جزء من آية من سورة القمر رقم ١٤ وتكملتها: ﴿**جزاء لمن كان كفر**﴾.

فإن قيل: جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى، فما وجه تخصيص خلق آدم عليه الصلاة والسلام سيما بلفظ المثنى[1]، وما وجه الجمع في قوله: بأعيننا..؟

أجيب: بأنه أريدَ كمال القدرة، وتخصيص آدم تشريف[2] له وتكريم ومعنى تجري بأعيننا، أنها تجري بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال: فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته

وقيل: المراد الأعين التي انفجرت من الأرض وهو بعيد، وفي كلام المحققين من علماء البيان أن قولنا: الاستواء مجاز عن الاستيلاء، واليد واليمين عن القدرة، والعين عن البصر، ونحو ذلك، إنما هو لنفي وهم التشبه والتجسم بسرعة، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسية، وقد بينا ذلك في شرح التلخيص.

---

(١) في (ب) المعنى بدلاً من (المثنى).
(٢) سقط من (ب) لفظ (له).

الفَصْلُ الرّابع

في أحوال الواجب تعالى

وفيه مبحثان:

١ ـ في رؤية الله تعالى

٢ ـ في العلم بحقيقته تعالى

الفصل الرابع

في أحوال الواجب تعالى

قال : الفصل الرابع في أحواله :

ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح أن يرى، ويراه المؤمنون في الجنة، خلافاً لسائر الفرق، ولا نزاع لهم في إمكان الانكشاف التام العلمي، ولا لنا في امتناع ارتسام الصورة أو اتصال الشعاع، أو حالة مستلزمة لذلك، بل المتنازع أنا إذا نظرنا إلى البدر قلنا حالة إدراكية نسميها الرؤية مغايرة، وكما إذا غمضنا العين، وإن كان ذلك انكشافاً جلياً، فهل يمكن أن يحصل للعباد بالنسبة إلى الله تعالى، تلك الحالة، وإن لم يكن هناك مقابلة؟ لنا على الإمكان وجهان :

أحدهما قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾[1] الآية .

وذلك أن موسى طلب الرؤية، ولم يكن عابثاً ولا جاهلاً والله تعالى علقها على استقرار الجبل، وهو ممكن في نفسه واعترض على الأول بأنه: إنما طلب العلم الضروري، أو رؤية آية، ولو سلم فالجهل بمسألة الرؤية لا يخل بالمعرفة، ورد بأن «لن تراني» نفي للرؤية لا للعلم، أو رؤية الآية كيف والعلم حاصل. . ؟

والآيات كثيرة، والحاصل منها حينئذ إنما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار، والرؤية المقرونة بالنظر الموصول (بإلى) نص في معناها، والقوم إنما يصدقون للنبي فيكفيهم إخباره بامتناع الرؤية أو لا، فلا يفيد حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبي تأخر رد الباطل كما في طلب جعل الإله .

ولا طلب الدليل بهذا الطريق، ولا الجهل في الإلهيات بما يعرفه آحاد المعتزلة .

وعلى الثاني: بأن المعلق عليه استقرار الجبل عقب النظر، وهو حالة اندكاك

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣ .

يستحيل معها الاستقرار، ورد بأنه يمكن ضرورة وإن لم يقع ليلزم وقوع الرؤية وإنما المستحيل اجتماعهما) .

قال: الفصل الرابع : في أحواله من أنه هل يرى ، وهل يمكن العلم بحقيقته . . ؟

وفيه مبحثان .

المبحث الأول

في رؤيته تعالى في الآخرة

ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى وأن المؤمنين في الجنة يرونه منزهاً عن المقابلة والجهة والمكان، وخالفهم في ذلك جميع الفرق، فإن المشبهة والكرامية، إنما يقولون: برؤيته في الجهة. والمكان لكونه عندهم جسماً تعالى عن ذلك، ولا نزاع للمخالفين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك. وإنما محل[1] النزاع أنا إذا عرفنا الشمس مثلاً بحد أو رسم كان نوعاً من المعرفة، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين كان نوعاً آخر فوق الأول، ثم أنا[2] إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأولين نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الإدراكية هل تصح أن تقع بدون المقابلة والجهة؟ وأن تتعلق بذات الله تعالى منزهاً عن الجهة والمكان؟ ولم يقتصر الأصحاب على أدلة الوقوع مع أنها تفيد الإمكان أيضاً لأنها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب، فاحتاجوا إلى إثبات[3] الإمكان أولاً والوقوع ثانياً. ولم يكتفوا بما يقال: الأصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو الإمكان ما لم يزد عنه[4] الضرورة أو البرهان. فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لأن هذا إنما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج.

فإن قيل: المعول عليه من أدلة الإمكان أيضاً سمعي، لأن إحدى مقدمتيه وهو

---

(١) سقط من (ب) لفظ (محل).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أنا).
(٣) في (ب) بيان بدلاً من (إثبات).
(٤) في (ب) لم يرد بدلاً من (يزد).

أن موسى عليه الصلاة والسلام طلب الرؤية، وأن الرؤية علقت على استقرار الجبل، إنما يثبت بالنقل دون العقل.

قلنا: نعم لكنه قطعي لا نزاع في إمكانه بل وقوعه لنا من المنقول قوله تعالى حكاية ﴿رب أرني أنظر إليك﴾[1] الآية والاستدلال فيها من وجهين:

أحدهما: أنه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه الصلاة والسلام. واللازم باطل بالنص والإجماع والتواتر وتسليم الخصم. وجه اللزوم أنه إن كان عالماً بالله تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز، كان طلبه الرؤية عبثاً وإجراء لا يليق بالأنبياء، وإن كان جاهلاً لم يصلح أن يكون نبياً كليماً.

وثانيهما: أنه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن، لأن معنى التعليق أن المعلق يقع على تقدير المعلق[2] عليه، والمحال لا يقع على شيء من التقادير.

واعترضت المعتزلة بوجوه:

الأول: أن موسى عليه الصلاة والسلام لم يطلب الرؤية، بل عبر بها[3] عن لازمها الذي هو العلم الضروري.

الثاني: أنه على حذف المضاف، والمعنى أرني آية من آياتك، أنظر إلى آياتك، وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب أعني قوله: ﴿لن تراني﴾ لأنه نفي لرؤية الله تعالى بإجماع المعتزلة لا للعلم الضروري، ولا لرؤية الآية، والعلامة. كيف وموسى عَليه الصلاة والسلام عالم بربه سمع كلامه، وجعل يناجيه ويخاطبه، واختص من عنده بآيات كثيرة؟ فما معنى طلب العلم الضروري، واندكاك الجبل أعظم آية من آياته، فكيف يستقيم نفي رؤية الآية، وأيضاً الآية إنما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره، فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار؟ وأيضاً الرؤية المقرونة بالنظر الموصول (بإلى) نص في الرؤية كذا في الإرشاد لإمام الحرمين،

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣.
(٢) في (ب) تقرير بدلاً من (تقدير)
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (بها).

وما وقع في المواقف من أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنه بعيد جداً[1] إذا وصلت بإلى سهواً، ومؤول بأن النظر بمعنى الرؤية فوصلـه وصلها وإلا فليس في الآية وصل الرؤية بإلى.

الثالث: للجاحظ[2] وأتباعه. أن موسى عليه السلام إنماسأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا: **﴿أرنا الله جهرة﴾**[3] **﴿وقالوا: لن نؤمن لك، حتى نرى الله جهرة﴾**[4] وأضاف السؤال إلى نفسه[5] ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى.

ولهذا قال: **﴿أتهلكنـا بما فعل السفهاء منا﴾**[6] وهذا مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل أرهم ينظروا إليك فاسد. أما أولاً: فلأن تجويز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة، فلا يجوز لموسى عليه الصلاة والسلام تأخير الرد، وتقرير الباطل. ألا ترى أنهم لما قالوا **﴿اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة﴾**[7] ردّ عليهم من ساعته بقوله **﴿إنكم قوم تجهلون﴾**[8].

وأما ثانياً: فلأنه لم يبين الامتناع لهم بل غايته الإخبار بعدم الوقـوع، وإنمـا أخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت، والإلزام على موسى عليه السـلام لا لطلبهـم الباطل.

وأما ثالثاً: فلأنهم إن كانوا مؤمنين بموسى مصدقـين لكلامـه، كفاهـم إخبـاره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال، ومشاهدة لما جرت من الأحوال والأهـوال،

---

(١) راجع كتاب المواقف المرصد الخامس جـ ٨ ص ١١٥ وما بعدها

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ، رئيس فرقة الجاحظية من المعتزلة مولده عام ١٦٣ هـ فلج في آخر عمره، وكان مشوه الخلقة، مات والكتاب على صدره عام ٢٥٥ هـ قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه، من تصانيفه الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير، ومسائل القرآن. راجع الوفيات ١: ٢٨٨ ولسان الميزان ١: ٣٥٥ ودائرة المعارف الإسلامية ٦: ٣٣٥.

(٣) سورة النساء آية رقم ١٥٣.

(٤) سورة البقرة آية رقم ٥٥.

(٥) سقط من ب جملة (وأضاف السؤال إلى نفسه).

(٦) سورة الأعراف آية رقم ١٥٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل بزيادة (فاء)

(٧) سورة الأعراف آية رقم ١٣٨.

(٨) سورة الأعراف آية رقم ١٣٨.

وإلا لم يفد الطلب والجواب لأنهم وإن سمعوا الجواب فهو المخبر بأنه كلام الله تعالى.

والمعتزلة تحيروا[١] في هذا المقام، فزعموا تارة أنهم كانوا مؤمنين، لكن لم يعلموا مسألة الرؤية، وظنوا جوازها عند سماع الكلام. واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون أوثق عندهم وأهدى إلى الحق، وتارة أنهم لم يكونوا مؤمنين حق الإيمان، ولا كافرين، بل مستدلين، أو فاسقين أو مقلدين. فاقترحوا ما اقترحوا، وأجيبوا بما أجيبوا، وأضاف موسى عليه السلام الرؤية إلى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر، ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى، وكل ذلك خبط، لأن السائلين القائلين: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، لم يكونوا مؤمنين، ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى، وإنما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه الصلاة والسلام في الإخبار بامتناع الرؤية، ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية، إلا أن يطلعوا فيخبروا السائلين، ولا شك أنهم إذا لم يقبلوه من موسى مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين أولى.

الرابع: أنه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام أنه يريه كيفية إحياء الموتى وردٌّ بأن هذا لا ينبغي أن يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة.

الخامس: إن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية، فيجوز أن يكون لاشتغاله[٢] بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم تخطر بباله هذه المسألة حين سألوها منه، فطلب العلم ثم تاب عن تركه طريقة الاستدلال أو خطر بباله، وكان ناظراً فيها طالباً للحق، فاجترؤ وا على السؤ ال ليتبين له جلية[٣] الحال، وهذا تعبيرا

(١) في (ب) تجوزوا بدلاً من (تحيروا).
(٢) في (ب) لاشتغلاله بدلاً من (اشتغاله).
(٣) في (ب) جيلة بدلاً من (جلية).

وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله بما يجوز عليه، وما لا يجوز، وقصروه في المعرفة عن حثالة[1] المعتزلة. نعوذ بالله من الغباوة والغواية.

واعلم أن توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة. أنا لا نسلم أنه طلب الرؤية، بل طلب العلم الضروري أو رؤية آية وعلامة. ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل أو العبث لجواز أن يكون لغرض إرشاد القوم أو زيادة اطمئنان القلب[2] ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه المسائل فعليك تطبيق الأجوبة، وأما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال فمن وجوه:

أحدها: أنا لا نسلم أنه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقاً أو حالة السكون ليكون ممكناً بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة[3] تزلزل واندكاك، ولا نسلم إمكان الاستقرار حينئذ.

والجواب: أن الاستقرار حالة الحركة أيضاً ممكن بأن يحصل بدل الحركة السكون لأن الإمكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكاً. فإنه لا يقال جعله دكاً إلا فيما يجوز أن لا يكون كذا، وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون، وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده يمكن وبالعكس واجتماعهما محال.

وما يقال: إن الاستقرار مع الحركة محال إن أريد به الاجتماع فمسلم، لكن ليس هو المعلق عليه، وإن أريد المقيد بالمعية فممنوع.

فإن قيل: قد جعلتم الأعمَّ وهو الإمكان الذاتي مستلزماً للأخص وهو الاستقبالي.

قلنا العموم والخصوص بينهما إنما هو بحسب المفهوم دون الوجود، لأن الممكن الذاتي ممكن أبداً، وقد يقال في الجواب إنه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد، وهو ممكن في نفسه، ويرد عليه أنه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها،

---

(١) في (ب) خيالة بدلاً من (حثالة).

(٢) سقط من (ب) من أول: ولو سلم الى اطمئنان القلب.

(٣) سقط من (ب) من أول: السكون إلى وهو حالة.

اللهمَّ إلا أن يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وإن[1] فلا يرد السكون السابق أو اللاحق.

فإن قيل: وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط.

قلنا: ذاك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً فيه وأما الشرط التعليقي[2] فمعناه ما يتم به عليه العلة، وآخر[3] ما يتوقف عليه الشيء، وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه.

وثانيها: أن ليس المقصد ههنا إلى إثبات[4] إمكان الرؤية أو امتناعها. بل إلى إثبات أنها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه.

وردَّ بأن المدعي لزوم الإمكان قصد أو لم يقصد وقد ثبت.

وثالثها: أنه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط، وهو الرؤية في المستقبل فانتفت أبداً لتساوي الأزمنة، فكانت محالاً، وهذا في غاية الفساد.

ورابعها: أن التعليق بالجائز إنما يدل على الجواز إذا كان القصد إلى وقوع المشروط عند وقوع الشرط. وأما إذا كان القصد إلى الإقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا. وردَّ بأن الآية على الإطماع أدل منها على الإقناط، وسيجيء الكلام على القرائن. وقد يقال: إن في الآية وجهين آخرين من الاستدلال.

أحدهما: أنه قال: لن تراني[5] ولم يقل: لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية، وأخطأ السائلون.

---

(١) في (أ) بزيادة حرف (إن).

(٢) في (ب) التغليبي بدلاً من (التعليقي).

(٣) في (ب) به غلبة الغلبة بدلاً من (به علية العلة).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (إثبات).

(٥) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣.

والاخر: أنه ليس معنى التجلي للجبل أنه ظهر له عليه[1] بعد ما كان محجوباً عنه، بل إنه خلق فيه الحياة والرؤية، فرآه على ما حكى ابن فورك[2] عن الأشعريِّ وضعفهما ظاهر.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).

(٢) هو محمدبن الحسن بن فورك الأنصاريُّ الأصبهانيُّ أبو بكر واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية، سمع بالبصرة وبعداد وحدث بنيسابور وبنى بها مدرسة قتله محمود بن سبكتكين بالسم عام ٤٠٦ هـ لقوله: كان رسول الله ﷺ رسولاً في حياته فقط.

من كتبه: مشكل الحديث وغريبه، وفي أصول الدين، وغير ذلك كثير.

راجع السبكي في الطبقات ٣: ٥٢ ـ ٥٦ ووفيات الأعيان ١: ٤٨٢ والنجوم الزاهرة ٤: ٢٤٠

الدليل العقلي على إمكان الرؤية

(قال: وثانيهما:

إنا نرى الجواهر والأعراض ضرورة ووفاقاً فلابد لصحة رؤيتهما من علة مشتركة وهي أن[1] الوجود أو الحدوث.

وهو عدمي لا يصح للعلية فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيلزم صحة رؤيته والمعنى بعلة صحة الرؤية ما يصلح متعلقاً للرؤية على ما صرح به إمام الحرمين وحينئذ[2] يندفع اعتراضات الأول: أن صحة الرؤية أيضاً[3] عدمية فلتكن علتهما كذلك.

الثاني: أن من[4] المشترك بينهما الإمكان فليكن هو العلة وذلك لأنه أيضاً عدمي ومشترك بين الموجود والمعدوم مع امتناع رؤيته.

الثالث: أنه لو سلم تماثل الصحتين فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة، وذلك لأن الرؤية قد تتعلق بالشيء من غير أن تدرك جوهريته أو عرضيته فضلاً عن زيادة كيف.

وقد نرى زيداً إبان تتعلق رؤية واحدة[5] بهويته ثم ربما نفصله إلى جواهر وأعراض وربما نغفل عن ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل.

الرابع: أن مع الاشتراك في العلة قد لا يثبت الحكم لتفرد الأصل بشرط أو التفرع بمانع، وذلك لأن صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقاً لها ضروري وأما منع اشتراك الوجود فمدفوع بما سبق ولزوم صحة رؤية كل موجود حتى الأصوات

---

(١) في (آ) و(ج) إما بدلاً من (أن).

(٢) سقط من (أ) و(ب) لفظ (وحينئذ).

(٣) سقط من (أ) و(ب) أيضاً.

(٤) سقط من (أ) و(ب) لفظ الجر (من).

(٥) سقط من (ج) لفظ (واحدة).

والطعوم والروائح والاعتقادات وغير ذلك ملتزم وانكارها استبعاد وعدم الرؤية متحقق كسائر العاديات).

وثانيهما: تمسك المتقدمون من أهل السنة في إمكان الرؤية بدليل عقلي. تقريره أنا نرى الجواهر والأعراض بحكم الضرورة كالأجسام والأضواء والألوان والأكوان[1]، وباتفاق الخصوم. وإن زعم البعض منهم في بعض الأعراض أنها أجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتدة أنه عرضه. وردَّ بأنه يدرك الطول بمجرد تأليف عدة من[2] الجواهر في سمت، وإن لم يخطر بالبال شيء من الأعراض.

وقد يستدل على رؤية القبيلين بأنا نميز بالبصر بين نوع ونوع من الأجسام كالشجر والحجر، ونوع ونوع من الألوان كالسواد والبياض من غير أن يقوم شيء منها بآلة الإبصار.

وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجوب، وينتفي عند العدم لزم أن يكون لها علة لامتناع الترجح بلا مرجح، وأن يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مرَّ من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي إما الوجود وإما الحدوث، إذ لا ثالث يصح للعلية والحدوث أيضاً غير صالح لأنه بالعدم وهو اعتباري محض أو عن الوجود بعد العدم. ولا مدخل للعدم فتعين الوجود، وهو مما يشترك فيه الواجب لما مرَّ في مبحث الوجود[3] عبارة عن مسبوقية الوجود فلزم صحة رؤيته وهو المطلوب.

واعترض عليه بوجوه يندفع أكثرها بما دلَّ عليه كلام إمام الحرمين من أن المراد بالعلة ها هنا ما يصلح متعلقاً بالرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثرون.

فالاعتراض الأول: أن الصحة معناها الإمكان وهو أمر اعتباري لا يفتقر إلى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو أيضاً اعتباري. ووجه اندفاعه أن ما لا تحقق له في الأعيان لا يصلح متعلقاً للرؤية بالضرورة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (الأكوان).

(٢) في (ب) هذه بدلاً من (عدة).

(٣) سقط من (ب) من أول: بالعدم وهو اعتباري إلى: في مبحث الوجود.

الثاني: أنه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود، فإن الإمكان أيضاً مشترك فلم لا يجوز أن يكون هو العلة، ووجه اندفاعه أن الإمكان اعتباري لا تحقق له في الخارج، فلا يمكن تعلق الرؤية به. كيف والمعدوم متصف بالإمكان فيلزم أن تصح رؤيته وهو باطل بالضرورة.

الثالث: أن صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض. إذ لا يسد أحدهما مسد الآخر! فلم لا يجوز أن يعلل كل منهما بعلة على الانفراد. ولو سلّم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار، فلا يلزم أن يكون له علة مشتركة، ووجه اندفاعه أن متعلق الرؤية لا يجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية أو العرضية، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه للقطع بأنا قد نرى الشيء وندرك أن له هوية ما من غير أن يدرك كونه جوهراً أو عرضاً، فضلاً عن أن ندرك ما هو زيادة خصوصية لأحدهما ككونه إنساناً أو فرساً سواداً أو خضرة، بل ربما قد نرى زيداً بأن يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض، ثم قد نفصله إلى ما له من تفاصيل الجواهر والأعراض. وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عندما سئلنا عنها، وإن استقصينا في التأمل، فعلم أن ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق، وهذا معنى كون علته صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض.

الرابع: أن بعد ثبوت كون الوجود هو العلة، وكونه مشتركاً بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة[1] رؤيته لجواز أن تكون خصوصية الجوهرية أو العرضية شرطاً لها أو خصوصية الواجبية مانعاً عنها. ووجه اندفاعه أن صحة رؤيته الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضرورية بل لا معنى لصحة رؤيته إلا ذلك، ثم الشرطية أو المانعية إنما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها، وقد يعترض بوجوه أخر.

الأول: منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته، ولا خفاء في أن حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن، وحقيقة الإنسان لا تماثل حقيقة الفرس.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (صحة).

وجوابـه على ما[1] مرَّ في بحـث الوجـود. غاية الأمـر أن الاعتـراض يرد على الأشعري التزاماً ما دام كلامه محمولاً على ظاهره. وأما بعد تحقيق أن الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري.

الثاني: أنه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الأصوات والطعوم والـروايح والاعتقادات، والقـدر والإرادات، وأنـواع الإدراكات وغـير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري.

والجواب: منع بطلانه وأن ما لا يتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بأن الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك، وما ذكـره الخصم مجرد استبعاد.

الثالث: أن[2] نقض الدليل بصحة المخلوقية، فإنها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال.

والجواب: أنها أمر اعتباري محض لا يقتضي علة. إذ ليست مما يتحقـق عنـد الوجود وينتفي عند المعدم كصحة الرؤية. سلمنا لكن الحدوث يصلح ها هنا علة. لأن المانع من ذلك في صحة الرؤية، إنما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقـق له في الخارج، وأما النقض بصحة الملموسة فقوي، والإنصـاف أن ضعف هذا الـدليل جلي، وعلى ما ذكرنا من أن المراد بالعلة ها هنا متعلق الرؤية يكون المرئي من[3] كل شيء وجوده.

وقال الإمام الرازي في نهاية العقول من أصحابنا من التزم أن المرئي هو الوجود فقط، وأنـا لا نبصر اختـلاف المختلفـات بل نعلمـه بالضرورة، وهـذا مكابـرة لا نرتضيها، بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (على).
(٢) في (ب) بزيادة حرف (أن).
(٣) في (ب) المرمي بدلاً من (المرئي).

أدلة وقوع الرؤية بالنص والإجماع

(وعلى الوقوع إجماع الأمة قبل حدوث المخالف والنص فمن الكتاب، قوله تعالى ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[1]

والنظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها، أو مجاز تتعين فيها شهادة العقل والاستعمال والعرف، واعترض بأنه قد يكون بمعنى الانتظار كقول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن تأتي بالفلاح

وإلى قد تكون اسماً بمعنى النعمة، والنظر قد يتصف بما لا تتصف به الرؤية، كالشدة والازورار ونحوهما، وقد يوجد بدونها مثل نظرت إلى الهلال فلم[2] أره، وتقديره إلى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول.

وأجيب بأن الانتظار لا يلائم سوق الآية، ولا يليق بدار الثواب. وكون إلى ها هنا حرفاً ظاهر لم يعدل عنه السلف. وجعل النظر الموصول بإلى للانتظار تعسف، وكذا العدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور إلى الحدث[3] بلا قرينة تعين، ومنه قوله تعالى في تعيير الكفار وتحقيرهم ﴿كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون[4]﴾ وقوله تعالى ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[5] أي الرؤية بدلالة الخبر وشهادة السلف.

ومن السنة قوله ﷺ «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»[6].

---

(١) سورة القيامة آيات رقم ٢٢، ٢٣.

(٢) سقط من (ج) جملة (فلم أره).

(٣) في (أ) و (ب) الحذف بدلاً من (الحدث).

(٤) سورة المطففين آية رقم ١٥.

(٥) سورة يونس آية رقم ٢٦.

(٦) الحديث رواه البخاريُّ في المواقيت ١٦، ٣٦ وأذان ١٢٩ وتفسير سورة ٥٠، وتوحيد ٢٤، وأبو داود في السنة ١٩ والترمذيُّ في الجنة ١٦ وأحمد بن حنبل ٣: ١٦، ١٧

وقوله ﷺ «فيرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله تعالى[1] عز وجل» وقوله ﷺ : «وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه»)[2].

قوله: وعلى الوقوع الإجماع والنص. أما الإجماع[3] لا خفاء في أن إثبات وقوع الرؤية لا يمكن إلا بالأدلة السمعية. وقد احتجوا عليه بالإجماع والنص. أما الإجماع فاتفاق الأمة قبل حدوث المخالف على وقوع الرؤية. وكون الآيات والأحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية أحد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة، وأما النص فمن الكتاب قوله تعالى ﴿**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾[4] فإن النظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية، أو ملزوم لها بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد استعماله وإما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلباً لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها أقرب المجازات بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف والتقديم بمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر أو للحصر ادعاء. بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله، وقصر النظر على عظمة جلاله، كأنهم لا يلتفتون إلى ما سواه ولا يرون إلا الله.

واعترض بأن (إلى) ها هنا ليست حرفاً بل اسماً بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى ﴿**انظرونا نقتبس من نوركم**﴾[5] ولو سلم فالموصول (بإلى) أيضاً قد يجيء بمعنى[6] الانتظار كما في قول الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر ... إلى الرحمن يأتي الفلاح

وقوله:

وشعث ينظرون إلى بلال ... كما نظر الظماء حيا الغمام

وقوله:

كل الخلائق ينظرون سجاله ... نظر الحجيج إلى طلوع هلال

---

(١) (٢) الحديثان رواهما البخاريُّ في التفسير سورة٥٥، والتوحيد٢٤، ومسلم في الأيمان٢٩٦ والترمذيُّ في الجنة ٣، وابن ماجه في المقدمة ١٣.

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (الإجماع).

(٤) سورة القيامة آية رقم ٢٢، ٢٣.

(٥) سورة الحديد آية رقم ١٣.

(٦) في (ب) يجب بدلاً من (يجيء).

ولو سلّم، فالنظر الموصول (بإلى) ليس بمعنى الرؤية، ولا ملزوماً لها[1] لاتصافه بما لم تتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار والرضى والتحيز والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الرؤية مثل: نظرت إلى الهلال فلم أره.

قال الله تعالى ﴿**وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون**﴾[2]

وجعله مجازاً عن الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف أي ناظرة إلى ثواب ربها على ما ذكره علي[3] رضي الله عنه، وكثير من المفسرين.

وبالجملة: فلا خفاء في أن ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية.

وأجيب: بأن سوق الآية لبشارة المؤمنين، وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور، والإخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك، بل ربما ينافيه، لأن الانتظار موت أحمر، فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر أجدر، وإن كان مع القطع بالحصول على أن كون (إلى) اسماً بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته وإخلاله بالفهم عند تعلق النظر به، ولهذا لم يحمل الآية عليه[4] أحد من أئمة التفسير في القرن الأول والثاني بل أجمعوا على خلافه: وكون النظر الموصول (بإلى) سيما المستند إلى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم تدل عليه الآيات لجواز أن يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى. وأما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة أو المجاز المشهور في[5] الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعيين المحذوف، وتمام الكلام في الإشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية. والتقصّي عنها من قبل أهل الحق مذكور في نهاية العقول[6] للإمام الرازي.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لها).

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٩٨.

(٣) هو الإمام علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشميّ أبو الحسن أمير المؤمنين، رابع الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وابن عم النبي -ﷺ- وصهره، ولي الخلافة بعد مقتل عثمان - رضي الله عنه. وقتل عام ٤٠ هـ رضي الله عنه.

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (عليه).

(٥) في (ب) إلى بدلاً من (في).

(٦) الكتاب يسمى نهاية العقول في الكلام في دراية الأصول - يعني أصول الدين: للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ رتبه على عشرين أصلاً راجع كتاب كشف الظنون جـ ٢ ص ١٩٨٨.

لكن الاتصاف: أنه لا يفيد القطع، ولأ ينفي الاحتمال.

ومنه قوله تعالى ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[1] حقر شأن الكفار وخصهم بكونهم محجوبين. فكأن المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[2] فسر جمهور أئمة أهل التفسير[3] الحسنى بالجنة، والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء[4]. وهو لا ينافي ما ذكره البعض من أن الحسنى هي الجزاء المستحق، والزيادة هي الفضل.

فإن قيل: الرؤية أصل الكرامات وأعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة...؟

قلنا: للتنبيه على أنها أجل من أن تعد في الحسنات وفي أجزئة الأعمال الصالحات. والنص من السنة قوله عليه الصلاة والسلام «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته»[5] ومنها ما روي عن صهيب أنه قال: قرأ رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[6] قال «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار نادى منادٍ يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يشتهي أن ينجزكموه. قالوا: ما هذا الموعد..؟ ألم يثقل موازيننا، وينضر وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويخرجنا من النار. قال فيرفع الحجاب، فينظرون إلى وجه الله عز وجل فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر»[7] ومنها قوله عليه الصلاة والسلام «إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسروره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله تعالى من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية»[8] ثم قرأ رسول الله ﷺ ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[9].

وقد صحح هذه الأحاديث من توثق به من أئمة الحديث إلا أنها أخبار[10] آحاد

---

(١) سورة المطففين آية رقم ١٥.

(٢) سورة يونس آية رقم ٢٦.

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (أهل).

(٤) في (ب) على ما بدلاً من (كما سيجيء).

(٥) سبق تخريج هذا الحديث.

(٦) سورة يونس آية رقم ٢٦.

(٧) الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده: ٢: ٤٢٢، ٣: ٩.

(٨) الحديث رواه أحمد بن حنبل في مسنده ٢: ١٢.

(٩) سورة القيامة آية رقم ٢٢، ٢٣.

(١٠) في (أ) بزيادة لفظ (أخبار).

١ ـ أدلة المخالف على عدم الرؤية

(قال: تمسك المخالف بوجوه.

الأول: أنه لو كان مرئياً لكان بالضرورة مقابلاً فكان في جهة جوهراً أو عرضاً.

ـ قوله ـ تمسك المخالف بوجوه.

يعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية، وبعضها وقوعها فالعقلية أصولها ثلاث:

الأولى: شبهة المقابلة وهي[1] أنه لو كان مرئياً لكان مقابلاً للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات، أو حكماً لما في الرؤية بالمرآة. والحق أنه لا حاجة إلى هذا التفصيل. لأن المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا ماله الصورة كالوجه مثلاً، ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة[2] ويفرعون على ذلك وجوهاً من الاستدلال مثل أنه لو كان مرئياً لكان في جهة وحيز وهو محال، ولكان جوهراً أو عرضاً لأن المتحيز بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض. ولكان إما في البدن أو خارج البدن أو فيهما، ولكان في الجنة أو خارج الجنة أو فيهما. إذ لا تعقل الرؤية إن لم تكن فيه ولا خارجة لانتفاء المقابلة، ولكان المرئي إما كله فيكون محدوداً متناهياً أو بعضه فيكون مبعضاً متجزئاً، وهذا بخلاف العلم، فإنه إنما يتعلق بالصفات، ولا فساد في أن يكون المعلوم كلها أو بعضها، ولكان إما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة أو لا فيكون في العين أو متصلاً بها، ولكان رؤية المؤمنين إياه، إما دفعة فيكون متصلاً بعين كل أحد بتمامه فيتكثر أو لا بتمامه فيتجزىء، أو منفصلاً عنها فيكون على مسافة، وإما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة إلى

---

(١) في (ب) القابلة بدلاً من (المقابلة).

(٢) في (ب) الصورة بدلاً من (الضرورة).

البعض، ولكان رؤيته إما مع رؤية شيء آخر مما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة.

إن رؤية الشيئين دفعة لا تعقل إلا كذلك، وإما لا معها فيكون ما هو باطن في الداريـن مرئياً وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائـط الرؤية، وحديث غلبة شعاع أحد المرئيين إنما يصح في الأجسام.

والجواب: أن لزوم المقابلة والجهة ممنوع، وإنما الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء، ولأي شيء شاء، ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم[1] الغفير من العقلاء غير مسموع.

ولو سلم في الشاهد، فلا يلزم في الغائب لأن الرؤيتين مختلفتان، إما بالماهية، وإما بالهوية لا محالة، فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم، وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط، والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض، لا بمعنى خلو الرؤية أو الرائي أو المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه أرباب الجهالات، فيعترضون بأن الرؤية فعل من أفعال العبد، أو كسب من أكسابه فبالضرورة يكون واقعاً[2] بصفة من الصفات، وكذا المرئي بحاسة العين، لا بد أن يكون له كيفية من الكيفيات. نعم يتوجه أن يقال: نزاعنا إنما هو في هذا النوع من الرؤية، لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام، وعندنا بالعلم الضروري.

(١) في (ب) الجسم وهو تحريف.
(٢) في (ب) وفقاً بدلاً من (واقعاً).

٢ ـ أدلة المخالف على عدم الرؤية

(إن الرؤية إما بالشعاع أو الانطباع وكلاهما ظاهرالامتناع قلنا لو سلم اللـزوم ففي الشاهد خاصة).

ـ قوله ـ

الثاني: الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي أن الرؤية إما باتصال شعاع العين بالمرئي، وإما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين، وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فتمتنع رؤيته.

والجواب: أن هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلاً عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى. ولو سلَّم فإنما هو في الشاهد دون الغائب. إما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر، وإما على تقدير اتفاقهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطريق مختلفة.

٣ ـ الشبهة الثالثة

(قال:

إنه لو صحت رؤيته لدامت في الجهة[١] بل في الدنيا والآخرة لتحقـق الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جائز الـرؤية وإلاً لجـاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار هائلة لا نراها بعدم خلق الله الرؤية أو الانتفاء شرط خاص لها قلنا انتفاؤها ليس مبنياً على ذلك بل[٢] ضروريأ كسائر العاديات ثم لو سلم

---

(١) في (ج) الجنة بدلاً من (الجهة).

(٢) في (ج) بزيادة (بل).

الوجوب في الشاهد فعلها لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية، أو لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد).

قوله ـ

الثالث: الشبهة الثالثة شبهة الموانع[1] وهي أنه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة، فلزم أن نراه الآن وفي الجنة على الدوام، والأول منتف بالضرورة، والثاني بالإجماع، وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات.

وجه اللزوم أنه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية، لأن المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر أو اللطافة أو القرب أو البعد وحيلولة الحجاب الكثيف أو الشعاع المناسب لضوء العين[2]، إنما يشترط في الشاهد أعني رؤية الأجسام والأعراض، فعند تحقق الأمرين لو لم تجب الرؤية لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها، لأن الله تعالى لم يخلق رؤيتها أو لتوقفها على شرط آخر، وهذا قطعي البطلان.

والجواب: أنه إن أريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الأمور الممكنة فليس قطعي البطلان، بل قطعي الصحة[3] والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا: لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكناً، وإن أريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال، وعدم جزمه بانتفائها، فاللزوم ممنوع. فإن انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية، كعدم جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق، ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم[4] الضروري بانتفائها، وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات، وليس الجزم به مبنياً على العلم، بأنه تجب الرؤية عند وجود شرائطها، لحصوله من غير ملاحظة ذلك، بل مع الجهل[5]. بذلك سلمنا

---

(١) في ب المواقع بدلاً من (الموانع).
(٢) في (ب) لصف العين بدلاً من (ضوء).
(٣) في (ب) بل قطع بدلاً من (قطعي).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (العلم).
(٥) في (ب) من بدلاً من (مع).

وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد، لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الأمرين لجواز أن تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية، فيختلفان في اللوازم أو تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة إدراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى إلا في الجنة في بعض الأوقات[1]، ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من أن العينين أعني الدنيوية والأخروية، لما كانت مثلين لزم تساويهما في الأحكام واللوازم والشروط، وأن الشروط والموانع يجب أن تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي. ولأنه إذا قيل لنا إن هناك مرئياً آخر مقروناً بجميع ما ذكر من الشرائط، وانتفاء الموانع إلا أنه لا يرى لانتفاء شرط أو تحقق مانع غير ذلك، فنحن نقطع ببطلانه. واحتج الإمام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين:

أحدهما: ومبناه على قاعدة المتكلمين. أعني تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ. أنا نرى الجسم الكبير من البعد صغيراً، وما ذاك إلا لرؤية بعض أجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة، فاولا اختصاص البعض بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك.

وثانيهما: أنا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين. فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط أو وجود مانع. لا يقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة، وتحقق مانع الصغر، لأنا نقول: فحينئذ تكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الأخرى إليها وهو دور.

وأجيب: عن الأول بمنع التساوي فإن أجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة. فلعلّ بعضاً منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض.

وعن الثاني: بأنه دور معية لا تقدم.

---

(١) في (ب) الأزمان بدلاً من (الأوقات).

٤ ـ الشبهة الرابعة

(قال:

قوله تعالى: لا تدركه الأبصار. فإن إدراك البصر هو الرؤية أو لازمها وقد نفى على سبيل العموم لأن اللائق بالمقام والشائع في الاستعمال في مثل عموم السلب بإسناد النفي إلى الكل لا سلب العموم بنفي الإسناد إلى الكل ثم يبقى الكلام للتمدح بذلك فيكون نفيه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الأشخاص والأوقات فإدراك البصر رؤية على وجه إحاطة بجوانب المرئي أو انطباع الشبح في العين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول آخذاً من أدركت فلاناً إذا لحقته[١] فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها نقصاً لتمتنع).

ـ قوله ـ

الرابع: هذه هي الشبهة السمعية وأقواها قوله تعالى ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾[٢] والتمسك به من وجهين:

أحدهما: أن إدراك البصر عبارة شائعة في الإدراك بالبصر إسناداً إلى الآلة، والإدراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين أو تلازمهما بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد الاستعمال، والقطع بامتناع إثبات أحدهما ونفي الآخر مثل: أدركت القمر ببصري وما رأيته، والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق بإجماع أهل العربية والأصول، وأئمة التفسير وبشهادة

---

(١) في (ج) إذا (تحققه).

(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٣ ويقول الفخر الرازي: المراد بالإبصار في هذا ليس هو نفس الأبصار فإن البصر لا يدرك شيئاً البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بأن المراد من قوله: لا تدركه الابصار هو أنه لا يدركه المبصرون، وإذا كان كذلك كان قوله: ﴿**وهو يدرك الأبصار**﴾ المراد منه: هو يدرك المبصرون ومعتزلة البصرة يوافقوننا على أنه تعالى يبصر الأشياء فكان هو تعالى من جملة المبصرين فقوله: وهو يدرك الأبصار: يقتضي كونه تعالى مبصراً لنفسه وإذا كان الأمر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته وكان تعالى يرى نفسه، وكل من قال: إنه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال: إن المؤمنين يرونه يوم القيامة. راجع مفاتيح الغيب جـ ٤ ص ١٦٩.

استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد أخبرنا بأنه لا يراه أحد في المستقبل، فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال.

لا يقال: إذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى[1] السلب الكلي فلا يكون إخباراً بأنه لا يراه أحد بل لا يراه كل أحد والأمر كذلك. لأن الكفار لا يرونه[2] لأنا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام العبيد كلهم، ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى **﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾**[3] **﴿ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾**[4] وكذلك صريح كلمة كل مثل لا يفلح كل أحد، ولا أقبل كل درهم. ومثل **﴿والله لا يحب كل مختال فخور﴾**[5] **﴿ولا تطع كل حلاف مهين﴾**[6] وتحقيقه أنه إذا[7] اعتبرت النسبة إلى الكل أولاً ثم نفيت فهو لسلب العموم، وإن اعتبر النفي أولاً ثم نسب إلى الكل فلعموم السلب، وكذلك جميع القيود حتى إن الكلام المشتمل على نفي وقيد، قد يكون لنفي التقييد وقد يكون[8] لتقييد النفي فمثل ما ضربته تأديباً، أي بل إهانة سلب للتعليل والعمل للفعل. وما ضربته إكراماً له أي تركت ضربه للإكرام تعليل للسلب والعمل للنفي. وما جاءني راكباً أي بل ماشياً، نفي للكيفية، وما حج مستطيعاً أي ترك[9] الحج مع الاستطاعة تكيف للنفي، وعلى هذا الأصل ينبني أن[10]

---

(١) سقط من (ب) لفظ (معنى)

(٢) في (أ) بزيادة (لأن الكفار لا يرونه)

(٣) سورة غافر آية رقم ٣١ وفي المخطوطة **﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾** وهي الآية في سورة آل عمران رقم ١٠٣.

(٤) سورة الأحزاب آية رقم ٤٨.

(٥) سورة الحديد آية رقم ٢٣.

(٦) سورة القلم آية رقم ١٠.

(٧) في (أ) إن بدلاً من (إذا)

(٨) سقط من (ب) (لنفي التقييد وقد يكون).

(٩) في (أ) بزيادة (أي ترك).

(١٠ في (أ) بزيادة (أن).

النكرة في سياق النفي. إنما تعم[1] إذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل لا بالنفي مثل قولنا: الأمي من لا يحسن من[2] الفاتحة حرفاً، فإن إسناد الفعل المنفي إلى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة إذا قصد نفي الإسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه، ومجازاً إذا قصد إسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري، وما ربحت تجارته بمعنى سهر وأفطر وخسر. وكذا ما ليلي بنائم وإن كان ظاهره على نفي الإسناد، لأن المعنى ليلي ساهر، وإن متعلق النهي قد يكون قيداً للمنهي مثل[3]: «لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى»[4] وقد يكون قيداً للنهي أي طلب الترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وإن مثل «وما هم بمؤمنين»[5] لتأكيد النفي لا لنفي التأكيد، وما زيد ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص، ﴿قل أغير الله تأمروني أعبد﴾[6] لاختصاص الإنكار دون العكس. وإذا تحقق النفي فالاثبات أيضاً كذلك، حتى ان الشرط كما يكون سبباً لمضمون الجزاء، فقد يكون سبباً لمضمون الإخبار به والإعلام كقوله تعالى ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾[7] وإن متعلق الأمر كما يكون قيداً للمطلوب، فقد يكون قيداً للطلب مثل صلِّ لأنها فريضة، وزكِّ لأنك غني، وهذا أصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبيه له، والمحافظة عليه، ولم يبينه القوم على ما ينبغي، فلذا أشرنا إليه. إذا تقرر هذا فنقول: كون الجمع المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشائع في الاستعمال، حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل إلا بهذا المعنى، وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى.

وثانيهما: أي ثاني وجهي التمسك بالآية أن نفي إدراكه بالبصر وارد مورد

---

(١) في (ب) تم بدلاً من (تعم).
(٢) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).
(٣) في (ب) للمعنى مثلاً بدلاً من (للمنهي مثل).
(٤) سورة النساء آية رقم ٤٣.
(٥) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٨ وتكملتها: ﴿آمنا بالله واليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾.
(٦) هذا جزء من آية من سورة الزمر رقم ٦٤ وهي: ﴿قل أغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون﴾ وقد جاءت الآية محرفة في الأصل.
(٧) سورة النحل آية رقم ٥٣.

التمدح مدرج في أثناء المدح، فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصاً، وهو على الله تعالى محال، فيدل هذا الوجه على نفي الجواز.

والجواب: أولاً: أنه لو سلم عموم الإبصار وكون الكلام لعموم السلب ـ لكن لا نسلم عمومه في الأحوال والأوقات، فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعاً بين الأدلة.

وأورد عليه أولاً[1]: أن هذا تمدح، وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول. ودفع بأن امتناع الزوال إنما هو فيما يرجع إلى الذات والصفات، وأما ما يرجع إلى الأفعال فقد يزول لحدوثها. والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله تعالى في العين وقد لا يخلق ثم.

ولو سلّم عموم الأوقات فغايته الظهور والرجحان، ومثله إنما يعتبر في العمليات دون العلميات.

وثانياً: أنا لا نسلم أن الإدراك بالبصر هو الرؤية أو لازم لها بل هو رؤية مخصوصة. وهو أن يكون على وجه الإحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل والوصول مأخوذاً من أدركت فلاناً إذا لحقته، ولهذا يصح رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به، ولا يصح أدركه البصر وما رأيته فيكون أخص من الرؤية ملزوماً لها بمنزلة الإحاطة من العلم، فلا يلزم من نفيه نفيها، ولا من كون نفيه مدحاً كون الرؤية نقصاً، واستدلالهم بأن قولنا أدركت القمر ببصري وما رأيته تناقض، إنما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروا، ونقلهم عن أئمة اللغة افتراء، فإن إدراك الحواس مستعار من أدركت فلاناً إذا لحقته، وقد صار حقيقة عرفية، فالرجوع فيه إلى العرف دون اللغة.

فإن قيل: فإذا كان الإدراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ فائدة، ولا لقوله ﴿**وهو يدرك الأبصار**﴾[2] جهة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (أولاً).

(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٣ والبصر: هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله تعالى في حاسة النظرية تدرك. والإدراك: عبارة عن الإحاطة ومنه قوله ﴿فلما أدركه الغرق﴾ أي أحاط به، ومنه ﴿وإنا لمدركون﴾ أي محاط بنا فالمنفي إذاً عن الأبصار إحاطتها به عز وعلا لا مجرد الرؤية.

قلنا: أما فائدته فالتمدح تنزيهه عن سمات الحدوث، والنقصان من الحدود، والنهايات، وأما إدراكه الأبصار فعبادرة عن رؤيته إياها، أو علمه بها، تعبيراً عن اللازم بالملزوم.

وثالثاً: أن المنفي إدراك الأبصار[1] ولا نزاع فيه، والمنازع إدراك المبصرين، ولا دلالة على نفيه، وهذا ينسب إلى الأشعريِّ. وضعفه ظاهر لما أشرنا إليه، ولما أن جميع الأشياء كذلك. إذ المرئيات منها إنما يدركها المبصرون لا الأبصار، فلا تمدح في ذلك بلا فائدة أصلاً اللهمَّ إلا أن يراد أن إدراك الأبصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع، فيكون نفيه تمدحاً، وبياناً لتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى الأعمِّ[3] المتنازع.

الاستدلال بالآية على جواز الرؤية

(قال: بل ربما يلزم جوازها

ليكون نفي إدراك البصر مدحاً كما في المتعزز بحجاب[2] الكبرياء ولا كالمعدوم أو كالأصوات والروائح والطعوم).

قوله بل ربما يلزم جوازها إشارة إلى استدلال الأصحاب بالآية على جواز الرؤية، وتقرير الظاهر بين منهم أن التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء لامتناعها كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك.

واعترض بأن ذلك لعرائه عما هو أصل المدائح والكمالات، أعني الوجود. وأما

(١) في (ب) البصر بدلاً من (الأبصار).

(٢) سقط من (ج) لفظ (بحجاب).

(٣) سقط من (أ) لفظ (الأعم).

الموجود فيمتدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق، وسمات النقص، وإن لم تجز رؤيته وأجيب: بأنه لا تمدح في ذلك أيضاً لأن كثيراً من الموجودات بهذه المثابة، كالأصوات والطعوم والروائح وغيرها.

فاعترض بأن هذا لا يستقيم على أصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود.

فأجيب: بأن تلك الأعراض وإن كانت جائزة الرؤية إلا أنها مقرونة بأمارات الحدوث، وسمات النقص، ولم يكن نفي رؤيتها مدحاً بخلاف الصانع، فإنه علم بالأدلة القاطعة قدمه وكماله، وأدرج تمدحه بنفي الرؤية في أثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال، ويشتمل على آيات العظمة والجلال أعني قوله تعالى ﴿**بديع السموات والأرض**﴾[1] إلى قوله ﴿**وهو اللطيف الخبير**﴾[2] فدل على جواز الرؤية[3] ونهاياته والتمدح به إنما يكون على تقدير صحة الرؤية، وانتفاء أمارات الحدوث وسمات النقص، إذ لا تمدح بنفي الإدراك فيما تمتنع رؤيته التي هي سبب الإدراك كالمعدوم ولا فيما تصح رؤيته، لكن عرف حدوثه ونقصه كالأصوات، والروائح والطعوم، واعلم أن مبنى هذا الاستدلال على أن يكون كل من قوله ﴿**لا تدركه الأبصار**﴾ وقوله ﴿**وهو يدرك الأبصار**﴾[4] تمدحاً على حدة لا أن يكون المجموع تمدحاً واحداً فليتأمل.

---

(١) (٢) سورة الأنعام الآيات ١٠١، ١٠٢، ١٠٣.

(٣) الرؤية: تختلف بحسب قوى النفس: الأول: بالحاسة وما يجري مجراها قال تعالى: ﴿**فسيرى الله عملكم**﴾ سورة التوبة آية ١٠٥ وهذا مما أجرى مجرى الرؤية بالحاسة فإن الحاسة لا تصح على الله تعالى. والثاني: بالوهم والتخييل نحو: أرى أن زيداً منطلق. والثالث بالتفكر قال تعالى: ﴿**إني أرى ما لا ترون**﴾ والرابع بالعقل نحو: ﴿**ما كذب الفؤاد ما رأى**﴾ سورة النجم آية ١١، وعلى ذلك حمل قوله تعالى: ﴿**ولقد رآه نزلة أخرى**﴾ سورة النجم آية ١٣.

(٤) سورة الأنعام آية رقم ١٠٣.

٥ ـ الشبهة السمعية

(قال (الخامس)

قوله تعالى: ﴿لن تراني﴾(١) ولن للتأبيد أو للتأكيد في المستقبل، وحيث لا يراه موسى عليه السلام لا يراه غيره بالإجماع.

قلنا: التأبيد لم يثبت عن الثقات، والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات

هذه ثانية الشبه السمعية وتقريرها أن الله تعالى خاطب موسى عليه السلام عند سؤاله الرؤية بقوله ﴿**لن تراني**﴾(٢) وكلمة «لن» للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون نصاً في أن موسى عليه السلام لا يراه(٣) في الجنة، أو على سبيل التأكيد، فيكون ظاهراً في ذلك لأن الأصل في مثله عموم الأوقات، وإذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره إجماعاً.

والجواب: أن كون كلمة «لن»(٤) للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من أئمة اللغة وكونها للتأكيد، وإن ثبت بحيث لا يمنع إلا مكابرة. لكن لا نسلم دلالة الكلام على عموم الأوقات لا نصاً ولا ظاهراً.

ولو سلّم الظهور فلا عبرة به في العلميات سيما مع ظهور قرينة الخلاف وهو وقوعه جواباً لسؤال الرؤية في الدنيا على أنه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدينا توفيقاً بين الأدلة.

---

(١) سقط من (ج) لفظ (لن).

(٢) هذا جزء من آية من سورة الأعراف ١٤٣ والآية: **﴿قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني... الخ﴾**.

(٣) في (ب) لما بدلاً من (لا).

(٤) في (ب) الكلمة بدلاً من (كلمة لن).

٦ ـ الشبهة السمعية

(قال ـ السادس.

قوله تعالى ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾[١] الآية سيقت لنفي التكليم رآياً[٢]، ونزلت حين قالوا للنبي عليه السلام ألا تكلم الله وتنظر إليه كموسى عليه السلام، فدلت على إثبات التكليم، ونفي الرؤية.

قلنا: ممنوع[٣]بل لبيان أنواع التكليم ولو كان في الوحي نفي بالرؤية لكان من وراء الحجاب مستدركاً إذ لا معنى له سوى عدم الرؤية).

سيقت الآية لنفي أن يراه أحد من البشر حين يكلمه الله تعالى، فكيف في غير تلك الحالة؟ ونزلت حين قالوا لمحمد عليه الصلاة والسلام. ألا تكلم الله وتنظر إليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر إليه؟ فقال: لم ينظر إليه موسى وسكت. والمعنى ما صح لبشر أن يكلمه الله إلا كلاماً خفياً بسرعة في المنام والإلهام أو صوتاً من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام أو على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال الأنبياء.

والجواب: منع ذلك. بل إنما سيقت الآية إلا[٤] لبيان أنواع تكليم الله البشر. والتكليم وحياً أعم من أن يكون مع الرؤية، أو بدونها، بل ينبغي أن يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله أو من وراء حجاب عطفاً عليه، قسياً له، إذ لا معنى له سوى كو . بدون الرؤية تمثيلاً بحال من احتجب بحجاب.

---

(١) سورة الشورى اية رقم ٥١.

(٢) سقط من (أ) لفظ (رآياً).

(٣) في (أ) مم بدلاً من (ممنوع).

(٤) في (ب) بزيادة لفظ (إلا).

ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية نزولها في ذلك، فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعاً بين الأدلة، وجرياً على موجب القرينة أعني سبب النزول. وقوله «وحياً» نصب على المصدر (أو من وراء حجاب) صفة لمحذوف أي كلاماً من وراء الحجاب. (أو يرسل) عطف على وحياً بإضمار أن والإرسال نوع من الكلام، ويجوز أن تكون الثلاثة في موضع الحال.

٧ ـ الشبهة السمعية

(قال (السابع)

أنه تعالى لم يذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه: ظلماً وعتواً ﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا﴾[١] . . . الآية ﴿وإذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك﴾[٢] الآية ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء﴾[٣] الآية وذلك لتعنتهم وعنادهم، ولهذا استعظم إنزال الملائكة والكتاب مع إمكانه).

تقريره أن الله حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاماً شديداً، واستنكره استنكاراً بليغاً حتى سماه ظلماً وعتواً كقوله تعالى **﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً﴾**[٤] وقوله **﴿وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾**[٥] وقوله **﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾**[٦] فلو جازت رؤيته لما كان كذلك.

---

(١) سورة الفرقان آية رقم ٢١.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٥٥.
(٣) سورة النساء آية رقم ١٥٣.
(٤) سورة الفرقان آية رقم ٢١.
(٥) سورة البقرة آية رقم ٥٥.
(٦) سورة النساء آية رقم ١٥٣.

والجواب: أن ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية، ولهذا عوتبوا على طلب إنزال الملائكة عليهم والكتاب مع أنه من الممكنات وفاقاً.

ولو سلَّم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال[1] الأجسام والأعراض. وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ﴿**تبت إليك وأنا أول المؤمنين**﴾[2] معناه التوبة عن الجراءة والإقدام على السؤال بدون الإذن، أو عن طلب الرؤية في الدنيا، ومعنى الإيمان التصديق بأنه لا يرى في الدنيا، وإن كانت ممكنة، وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه، وقد روي أنه سئل ﷺ «هل رأيت ربك» فقال «رأيت ربي بفؤادي»[3] وأما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف.

---

(١) سقط من (ب) لفظ (حال).

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٤٣.

(٣) الحديث رواه مسلم في الإيمان عن أبي ذر بلفظ قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك... ؟ قال: نور أني أراه وفي رواية رأيت نوراً. رقم ٢٩١، ٢٩٢ وابن ماجه في الزهد بلفظ هل رأيت الله... ؟ فيقول: ما ينبغي لأحد أن يرى الله. والنسائيّ في الزكاة ٣.

خاتمة

(قال (خاتمة)

مقتضى دليل الوجود صحة رؤية الصفات كسائر الموجودات إلا أن العادة لم تجر بالوقوع، والدليل لم يدل عليه، وكذا باقي الإحساسات سيا على رأي الأشعريِّ وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس، فإنها قطعية الاستحالة، بل في الإدراك الحاصل عندها).

اختلف القائلون برؤية الله تعالى في أنه هل يصح رؤية صفاته؟ فقال: الجمهور. نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود. إلا أنه لا دليل على الوقوع، وكذا إدراكه بسائر الحواس إذ عللناه بالوجود سيا عند الشيخ حيث يجعل الإحساس هو العلم بالمحسوس، لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموماً مذوقاً ملموساً لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض، وإنما الكلام في إدراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس، وحاصله أنه[1] كما أن الشم والذوق واللمس لا يستلزم الإدراك لصحة قولنا: شممت التفاح وذقته ولمسته؛ فما أدركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن أن يحصل بدونها، ويتعلق بغير الأجسام والأعراض وإن لم يقم دليل على الوقوع، لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالأولى الاكتفاء بالرؤية.

(١) سقط من (ب) لفظ (إنه).

المبحث الثاني

في العلم بحقيقته تعالى

(قال: (المبحث الثاني)

في العلم بحقيقته تعالى كثير من المحققين على أنه غير حاصل للبشر لأن ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب، وإضافات، ولأن ذاته تمنع الشركة، والمعلوم لا يمنعها بدليل افتقارها إلى بيان التوحيد، ثم هو[1] كاف في صحة الحكم عليه).

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر، أي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافاً لجمهور المتكلمين، ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافاً للفلاسفة. احتج الأولون بوجهين.

أحدهما: أن ما يعلم منه[2] البشر هو السلوب والإضافات والأحسن أن يقال هو الوجود بمعنى أنه كائن في الخارج والصفات بمعنى أنه حيّ عالم قادر ونحو ذلك، والسلوب بمعنى أنه واحد أزلي أبدي ليس بجسم ولا عرض، وما أشبه ذلك، والإضافات بمعنى أنه خالق ورازق ونحوهما، وظاهر أن ذلك ليس علماً بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين، فالعلم به علم به[3]. لأنا نقول: قد أشرنا إلى أن معنى العلم بوجوده التصديق بأنه موجود ليس بمعدوم، لا تصور وجوده الخاص بحقيقته، وكذا الكلام في الصفات.

وثانيهما: أن ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه، ولا شيء مما يعلم منه كذلك، ولهذا يفتقر في بيان التوحيد أي نفي الشركة إلى الدليل، ولو كان

---

(١) سقط من (ج) لفظ (هو).
(٢) في (ب) من بدلاً من (منه).
(٣) في (أ) بزيادة لفظ (به).

المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك، وما يقال إن الواجب كلي يمتنع[1] كثرة أفراده، فمعناه أن مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه أنه واجب، ويرد على الوجهين:

أنا لا نسلم أن معلوم كل أحد من البشر ما ذكرتم ومن أين لكم الإحاطة بأفراد البشر ومعلوماتهم. وقد يقال على الأخير إن من جملة ما علم منه الوحدانية بأدلتها القاطعة، ومع اعتبار ذلك لا نتصور الشركة ولا الافتقار إلى بيان التوحيد. فيجاب: بأن هذا أيضاً كلي إذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وإن كان المفروض مما لانعم يتوجه أن يقال: الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته، ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومية، يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنياً على أنه لا تركب فيه، وأن الرسم لا يفيد الحقيقة لا على أن الشخص لا يعرف بالحد والرسم، والقائلين بحصول المعلومية يقولون إنه لا حقيقة له سوى كونه ذاتاً واجب الوجود يجب كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً إلى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ المشايخية من المعتزلة فقالوا: إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت، وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسألة المائية، وينسب القول بها إلى ضرار حيث قال: إن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو،ولو رؤ ي لرؤ ي عليها، وفي قدرة الله تعالى أن يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدركون تلك المائية والخاصية، وحين روي ذلك عن أبي حنيفة رضي الله عنه أنكر أصحابه هذه الرواية أشد إنكار وذلك لأن المائية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى أي جنس هو من أجناس الأشياء والله تعالى منزه عن الجنس[2]، لأن كل ذي جنس مماثل لجنسه ولما تحته من الأنواع والأفراد، فالقول به تشبيه، وفسره بعضهم بأن الله تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه من لا يشاهد، وليس هناك شيء هو المائية ليلزم التشبيه، وكان أصحابنا يعدلون عن لفظ المائية إلى لفظ الخاصية

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (لا).

(٢) الجنس في اللغة الضرب من كل شيء، وهو أعم من النوع، يقال: الحيوان جنس، والإنسان نوع قال ابن سينا: الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالانواع أي بالصور، والحقائق الذاتية، وهذا يخرج، النرع والخاصة والفصل القريب. راجع المعجم الفلسفي جـ ١ ص ٤١٦.

كما قال القاضي: إن خاصيته غير معلومة لنا الآن وهل تعلم بعد رؤيته في الجنة فقد[1] تردد احترازاً عن التشبيه.

(قال - (ثم هو كاف)

إشارة إلى جواب استدلال[2] القائلين بوقوع العلم بحقيقته تحقيقاً بأنا نحكم عليه بكثير من الصفات من التنزيهات[3]، والأفعال، والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث أخذ محكوماً عليه، وصح الحكم عليه، فإذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة، وإلزاماً بأن قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة، وإلا لم يصح الحكم عليها، وأيضاً الحكم إما أنها معلومة أو ليست بمعلومة، وأياً ما كان يثبت المطلوب، وتقرير الجواب أنها معلومة بحسب هذا المفهوم، أعني كونها حقيقة الواجب وهذا أيضاً من العوارض والوجوه والاعتبارات، وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما[4] يصدق عليه أنه الحقيقة والذات.

(قال

وأما الجواز فمنعه الفلاسفة لأنه بارتسام الصورة ولا يتصور في الواجب ويستلزم مقوليته على الكثرة ولأنه إما بالبديهية، ولا بديهة[5]، أو بالحد ولا تركب، أو بالرسم، ولا يفيد تصور الحقيقة، ورد الأول بالمنع، وبأن الممتنع مقولية على الأفراد لا الصور والثاني بعد تسليم الحصر بأن الرسم قد يفضي إليه.

تمسكت الفلاسفة في امتناع العلم بحقيته بوجهين:

أحدهما: أن العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس أي ماهيته الكلية المنتزعة من الوجود العيني بحذف المشخصات، بحيث إذا وجدت كانت ذلك الشيء،

---

(١) في (ب) فيه بدلاً من (قد).

(٢) سقط من (ب) لفظ (استدلال).

(٣) في (ب) بزيادة حرف الجر (من).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (فيما).

(٥) سقط من (ج) لفظ (ولا بديهة).

وليست للواجب ماهية كلية معروضة للتشخص على[1] ما تقرر في موضعه، ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولاً على تلك الصور المأخوذة [2] في الأذهان فيصير كثيراً، ويبطل التوحيد.

وأجيب: بأنا لا نسلّم أن العلم بارتسام الصورة. ولو سلّم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب، ولو سلّم فالمنافي للتوحيد تعدد أفراد الواجب لا الصور المأخوذة منه، والمخل بالشخصية إمكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق الموجود العيني على الصور.

وثانيهما: أن تصور الشيء إما أن يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب وفاقاً، وإما بالحد، وهو إنما يكون للمركب من الجنس والفصل، والواجب ليس كذلك، وإما بالرسم وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه.

وأجيب: بأنا لا نسلّم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالإلهام[3] أو بخلق الله تعالى العلم الضروري بالكسبيات أو بصيرورة الأشياء مشاهدة للنفس عند مفارقتها البدن كسائر المجردات[4] ولو سلّم فالرسم، وإن لم يستلزم تصور الحقيقة. لكن قد يفضي إليه كما سبق.

---

(١) في (ب) كما بدلاً من (على).

(٢) في (ب) الموجودة بدلاً من (المأخوذة).

(٣) الإلهام: إلقاء الشيء في الروع، ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى وجهة الملأ الأعلى قال تعالى: ﴿ فألهمها فجورها وتقواها ﴾ وذلك نحو ما عبر عنه بلمة الملك وبالنفث في الروح كقوله عليه الصلاة والسلام: « إن روح القدس نفث في روعي» وأصله من التهام الشيء وهو ابتلاعه.
راجع معجم مفردات ألفاظ القرآن.

(٤) المجرد اسم مفعول من التجريد، ومعنى التجريد أن يعزل الذهن عنصراً من عناصر التصور ويلاحظه وحده دون النظر إلى العناصر المشاركة له في الوجود، فالمجرد: هو الصفة أو العلاقة التي عزلت عزلاً ذهنياً ويقابله المتشخص أو المحسوس.
قال ابن سينا: كون الصورة مجردة إما أن تكون بتجريد العقل إياه وإما أن تكون تلك الصورة في نفسها مجردة عن المادة.
راجع الشفاء ١ : ٣٥٨.

الفصل الخامس

في الأفعال

وفيه مباحث:

الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى
وإنما للعبد الكسب.

الثاني: في عموم إرادته.

الثالث: لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى
استحقاق المدح والذم.

الرابع: لا قبيح من الله تعالى.

الفصل الخامس

في أفعاله

(قال الفصل الخامس في أفعاله وفيه مباحث[١].

المبحث الأول: فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى، وإنما للعبد الكسب. والمعتزلة: بقدرة العبد صحة، والحكماء إيجاباً، والأستاذ بهما على أن يتعلقا جميعاً به، والقاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصله، وقدرة العبد بوضعه ككونه طاعة أو معصية، وأما الجبر بمعنى أنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً لا إيجاداً ولا كسباً فضروري البطلان، والكسب قبل ذلك الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد، وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به. وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر. وما يقع في محل القدرة، والحق أنه ظاهر، والخفاء في التعبير، والأوضح أنه أمر إضافي يجب من العبد، ولا يوجب وجود المقدور، بل اتصاف الفاعل بالمقدور كتعيين أحد الطرفين وترجيحه، وصرف القدرة).

---

(١) راجع ما كتبه ابن حزم في هذا الموضوع فهو في غاية الوجاهة وردّه على عباد بن سليمان تلميذ هشام بن عمرو الغوطي الذي قال: إن الله تعالى لم يخلق الكفار لأنهم ناس وكفر معاً لكن خلق أجسامهم دون كفرهم جـ٣ ص ٥٤ وما بعدها.

المبحث الأول

فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى

وإنما للعبد الكسب

المبحث الأول

في خلق أفعال العباد

أولها: في خلق أفعال العباد[1] بمعنى أنه هل من جملة أفعال الله تعالى خلق الأفعال الاختيارية التي للعباد؟ بل لسائر الأحياء مع الاتفاق على أنها أفعالهم لا أفعاله، إذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الإنسان مثلاً، وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى، فإن الفعل إنما يستند حقيقة إلى من قام به لا إلى من أوجده، ألا ترى أن الأبيض مثلاً هو الجسم، وإن كان البياض بخلق الله وإيجاده، ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهّالهم، حتى شنعوا به على أهل الحق في الأسواق، وإنما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والأوراق، وبهذا يظهر أن تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة من إسناد الأفعال إلى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعاً بقدرته مخلوقاً له وتحرير المبحث على ما هو في المواقف[2]. إن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها. وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية. وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، ولا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم أنه خالق القوى والقدر، فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء، ولا يفيد ما أشار إليه في المواقف من أن المؤثر عندهم قدرة العبد. وعند الحكماء مجموع القدرتين[3] على أن تتعلق قدرة الله بقدرة العبد

---

(١) راجع مقدمة خلق أفعال العباد للإمام البخاري تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة. الطبعة الثانية مطبعة دار عكاظ بالرياض وأيضاً ما كتبه الإمام البخاري في كتابه هذا النفيس حيث جلى القضية بالكامل.

(٢) عبارة صاحب المواقف: أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً. الجزء ٨ المرصد السادس ص ١٤٥ وما بعدها.

(٣) في (أ) بزيادة: مجموع القدرتين.

وهي بالفعل. وذكر الإمام الرازي وتبعه بعض المعتزلة أن العبد عندهم موجد لأفعاله على سبيل الصحة والاختيار. وعند الحكماء على سبيل الإيجاب بمعنى أن الله تعالى يوجب للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور، وأنت خبير بأن الصحة إنما هي بالقياس إلى القدرة. وأما بالقياس إلى تمام القدرة والإرادة فليس إلا الوجوب، وأنه لا ينافي الاختيار، ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد أن هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعاً. نعم إن إيجاد[1] القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار، وعند الحكماء بطريق الإيجاب لتمام الاستعداد، ثم المشهور فيما بين القوم، والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين، أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً[2] كما هو رأي الحكماء، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه، قال في الإرشاد: اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله، ولا خالق سواه، وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به، وبين ما لا يتعلق، فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والإرادة بفعل الغير، فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الزيغ على أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله. واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقاً على الحقيقة هذا كلامه، ثم أورد أدلة الأصحاب، وأجاب عن شبه المعتزلة، وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية[3]، وأثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه، وأما الأستاذ فإن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير، وإذا انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت

---

(١) في (أ) بزيادة حرف (إن).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (إيجاباً).

(٣) الجبرية: مذهب تقول به بعض الفرق الإسلامية اشتقت الجبرية من الجبر، وهو نفي الفعل حقيقة من الإنسان ونسبته إلى الله تعالى لهذا تعتبر الجبرية ضد مذهب القدرية، إذ أن الجبرية تنفي الإرادة الإنسانية حقيقة واختلف القائلون بالجبرية فمنهم من اعتنق الجبرية الخالصة كالجهمية وهؤلاء لا يثبتون للإنسان فعلاً ولا قدرة على فعل شيء أصلاً، وبعض الجبرية تنسب للإنسان قدرة ولكنها غير مؤثرة أصلاً إذ أن القدرة المؤثرة تعتبر كسباً وليست جبراً وبعض الجبرية يقولون: إن أفعال الإنسان أعمال لا فاعل لها.

راجع معجم القاموس الإسلامي جـ ١ ص ٥٧٧.

مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة على ما قدره البعض، فقريب من الحق، وإن أراد أن كلاً من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق. وكذا الجبر المطلق، وهو أن أفعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا إيجاداً ولا كسباً، وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش وحركة الماشي، فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية. ولكن لا بد أولاً من بيان معنى الكسب دفعاً لما يقال إنه اسم بلا مسمى. فاكتفى بعض أهل السنة، بأنا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى، ولا تأثير إلا للقدرة القديمة، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسباً وإن لم يعرف حقيقته[1].

قال الإمام الرازي: هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل مثلاً كلاهما حركة، ويتمايزان بكون إحداهما طاعة، والأخرى معصية، وما به الاشتراك غير ما به التمايز فأصل الحركة بقدرة الله تعالى، وخصوصية الوصف بقدرة العبد، وهي المسماة بالكسب[2]، وقريب من ذلك ما يقال أن أصل الحركة بقدرة الله، وتعينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر. وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد، ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسباً للعبد بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة ـ وقيل إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك وترجيحه، ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي. فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد، ولا يجب عند وجود الأثر هو الكسب، وهذا ما قالوا هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته

(١) كما قال ذلك الإمام الأشعريُّ وأتباع مذهبه.

(٢) الكسب: لغة طلب الشيء والحصول عليه. وفي اصطلاح المتكلمين، حظ الإنسان من الاختيار فيما يصدر عنه من أعمال، يراد بذلك أن الأفعال الإنسانية يخلقها الله بقدرة يحدثها. وليس للإنسان إلا أن يصرف هذه الأفعال إلى الخير أو الشر ويسمى أيضاً (اكتساباً) قال بهذا الإمام الأشعريُّ، وصار رأي أهل السنة من بعده وهو مذهب وسط بين القول بالجبر الذي ينفي قدرة العبد على إيجاد الفعل أو توجيهه نحو غاية معينة. وبين مذهب المعتزلة الذي يعزو الى الإنسان قدرة تخلق الفعل وتبين وجهته من الخير أو الشر.
راجع الموسوعة العربية الميسرة ص ١٤٦٢.

بخلاف الخلق، فإنه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع لا في محل قدرته، فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعاً لاختلاف الإضافات ككون الفعل طاعة أو معصية حسناً أو قبيحاً، فالاتصاف بالقبيح بقصده وإرادته قبيح بخلاف خلق القبيح فإنه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة، بل ربما يشتمل عليهما. وملخص الكلام ما أشار إليه الإمام حجة الإسلام الغزالي، وهو أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقاً لأفعاله بالدليل، وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع. إذ قدرة الله تعالى في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلق به عند الاختراع نوعاً آخر من التعلق، فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسباً له، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقاً، فهي خلق للرب ووصف للعبد، وكسب له، وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له.

الأدلة العقلية على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب

قوله (لنا عقليات وسمعيات)

(أما العقليات فوجوه:

الأول: أن فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما مرّ من شمول قدرة الله تعالى).

استدل على كون فعل[1] العبد واقعاً بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية.

فالأول: من الوجوه العقلية أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مرّ في بحث الصفات، ففعل العبد مقدور الله تعالى، فلو كان مقدوراً للعبد أيضاً على وجوه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد، وقد بين امتناعه في بحث العلل.

فإن قيل: اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدوراً له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيره فيه، ووقعه بها نظراً إلى ذاته، لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال.

قلنا: جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال، وفيه نظر ومن تلفيقات الإمام في بيان كون[2] كل ممكن واقعاً بقدرة الله تعالى، إن الإمكان محوج إلى السبب، ولا يجوز أن يكون محوجاً الى سبب لا بعينه، لأن غير المعين لا تحقق له، وما لا تحقق له لا يصلح سبباً لوجود شيء، فتعين أن يكون محوجاً إلى سبب معين، ثم الإمكان أمر واحد في جميع الممكنات، فلزم افتقارها كلها إلى ذلك السبب. والسبب الذي يفتقر إليه جميع الممكنات لا يكون ممكناً بل واجباً ليكون الكل بإيجاده. وقد ثبت أنه مختار لا موجب فيكون الكل واقعاً بقدرته واختياره، وفي بيان كون كل مقدور لله واقعاً بقدرته وحده، أنه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده،

(١) في (أ) بزيادة لفظ (فعل).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (كون).

فإما أن يقع بقدرة الغير وحده [1]، فيلزم ترجح أحد[2] المتساويين، بل ترجح المرجوح لأن التقدير استقلال القدرتين مع أن قدرة الله تعالى أقوى. وإما أن يقع بكل من القدرتين، فيلزم اجتماع[3] المستقلتين، وإما أن لا يقع بشيء منهما وهو أيضاً باطل، لأن التقدير وقوعه في الجملة ولأن التخلف عن المقتضى لا يكون إلا لمانع وما ذاك إلا الوقوع بالقدرة الثانية فلا ينتفي الوقوع بهما إلا إذاوقع بهما وهو محال، وأيضاً لو وقع بقدرة الغير لما بقي لله تعالى قدرة على إيجاده لاستحالة إيجاد[4] الموجود، فيلزم كون العبد معجزاً للرب وهو محال بخلاف ما إذا أوجده الله تعالى بقدرته فإنه يكون تقريراً لقدرته لا تعجيزاً.

الدليل الثاني

قال (الثاني)

(الثاني لكان عالماً بتفاصيله وبطلان اللازم يظهر في النايم والماشي والناطق والكاتب).

الوجه الثاني من الوجه العقلية: أن العبد لو كان موجداً لأفعاله لكان عالماً بتفاصيلها، واللازم باطل، أما الملازمة فلأن الإتيان بالأزيد والأنقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد إليه، ولا يتصور ذلك إلى بعد العلم به، ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى ﴿**ألا يعلم من خلق**﴾[5] ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل، وأما بطلان اللازم فلوجوه منها. أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها، ومنها أن الماشي إنساناً كان أو غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي بين المبدأ والمنتهى، ولا بالآنات

(١) في (ب) العبد بدلاً من (الغير).
(٢) في (أ) بزيادة لفظ (أحد).
(٣) سقط من (ب) من أول: مع أن إلى فيلزم اجتماع.
(٤) في (أ) بزيادة جملة (لاستحالة إيجاد).
(٥) سورة الملك آية رقم ١٤.

التي منها يتألف ذلك الزمان، ولا بالسكنات التي يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك، أو بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطؤ، ومنها أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء عند الإتيان بتلك الحروف، ومنها أن الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الأنامل من غير شعور له بما للأنامل من الأجزاء والأعضاء أعني العظام والغضاريف[1] والأعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها وأوضاعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش.

الدليل الثالث

قال (الثالث)

(أنه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله وتركه، واللازم باطل لأنه لا بد من ترجح الفعل على الترك بلا مرجح لا يكون منه، ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح، وتسلسل المرجحات ووجود الأثر بدون الوجوب.

واعترض بأنه يرد على فعل الباري تعالى، وبأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب القدرة.

وأجيب بأن المرجح ثمة أزلي هي الإرادة القديمة المتعلقة في الأزل بأن يوجد الفعل في وقته، وههنا حادث يفتقر إلى مرجح آخر يبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك)

لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من فعله وتركه، إذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاختيار. لكن اللازم، أعني التمكن من الفعل والترك

---

(١) الغضروف: مادة مرنة متينة لؤلؤية المظهر. تكون جزءاً من جهاز التدعيم أو الهيكل، ويوجد الغضروف بالجنين قبل أن يتكون العظم ويظل في كثير من العظام في أطرافها النامية الى ما بعد سن البلوغ وتوجد الغضاريف في البالغ على أسطح المفاصل، وفي الأنف والحنجرة والقصبه الهوائية، وهو عبارة عن نسيج ضام من مادة ليفية صلدة تقع فيها الخلايا الغضروفيه.

باطل لأن رجحان الفعل على الترك، إما أن يتوقف على مرجح أو لا. فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وينسد باب إثبات[1] الصانع، ويكون وقوع الفعل بدلاً عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد[2]، وعلى الأول: إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال، أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه، وإذا كان المرجح ابتداء أو بالآخرة لا من العبد بل من غيره، ثبت عدم استقلال العبد بالفعل، وعدم تمكنه من الترك، لأن الترك لم يجز وقوعه مع التساوي، فكيف مع المرجوحية، ولأن وجود الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر، ولا يخفى أن هذا إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد، واستناد الفعل إلى قدرته واختياره من غير جبر، ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله.

وللمعتزلة ههنا اعتراضات أحدها أن ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب، وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن لنا مكنة واختياراً، وأنا إن شئنا الفعل فعلنا، وإن شئنا الترك تركنا.

وثانيها: أنه جار في فعل الباري فيلزم أن يكون موجباً لا مختاراً، وذلك لأن جميع ما لابد منه في إيجاد العالم إن كان حاصلاً في الأزل، لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة، وإن لم يكن حاصلاً ينتقل الكلام إلى حدوث الأمر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي إلى أمرٍ أزلي يلزم معه المؤثر. ويعود المحذور.

وثالثها: أن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز كما في طريقيْ الهارب، وقدحيْ العطشان لأن الإرادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص من غير احتياج إلى مرجح، وإنما المحال الترجح بلا مرجح.

ورابعها: أن المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الإرادة وخلوص الداعي، ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر إلى القدرة.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إثبات).

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (للعبد).

وأجيب عن الأول: بأن كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل أو الترك ولا خفاء في أنه ليس بمشيئتنا واختيارنا وإليه الإشارة بقوله تعالى **﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾**[1] وقوله **﴿قل كل من عند الله﴾**[2]. ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر، وإن كان في الحال الاختيار، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار.

وعن الثاني: بأن للباري تعالى إرادة قديمة متعلقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته، فلا يحتاج إلى مرجح آخر ليلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما ليس باختياره بخلاف إرادة العبد، فإنها حادثة يحدث تعلقها بالأفعال شيئاً فشيئاً، ويحتاج إلى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها.

وعن الثالث: بأنه إلزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح، فإن الهارب يتمكن من سلوك أحد الطريقين، وإن كان مساوياً للآخر أو أصعب منه، وفيه نظر للقطع بأن ذلك لا يتصور إلا بداعية لا تكون بمشيئة العبد بل بمحض خلق الله تعالى. وحينئذ يجب الفعل، ولا يتمكن العبد من تركه، ولا نعني بالانتهاء إلى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع.

الدليل الرابع

قال (الرابع)

(معلوم الله تعالى من فعل العبد. أما وقوعه فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يبقى في مكنة العبد، وإن كان ممكناً في نفسه.

فإن قيل: المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره.

قلنا: فيجب ذلك ويعود المحذور ونوقض بفعل الباري).

---

(١) سورة الإنسان آية رقم ٢٠.

(٢) سورة النساء آية رقم ٧٨.

قد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات[١] ما كان وما سيكون، وأنه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله أنه يقع يجب وقوعه، وكل ما علم الله أنه لا يقع يمتنع وقوعه، نظراً إلى تعلق العلم، وإن كان ممكناً في نفسه، وبالنظر إلى ذاته، ولا شيء من الواجب والممتنع باقياً في مكنة العبد بمعنى أنه إن شاء فعله وإن شاء تركه.

فإن قيل: يجوز أن يعلم الله تعالى أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره، فلا يكون خارجاً عن مكنته.

قلنا: فيجب أن يقع البتة بقدرته واختياره، بحيث لا يتمكن من اختيار الترك، وهذا هو المراد بالانتهاء إلى الاضطرار. غاية الأمر أن يكون بإيجاده لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة. وقد أشرنا إلى أن القصد[٢] من بعض الأدلة إلى الإلزام دون الإتمام. نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري تعالى، لجريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره، ويمكن دفعه بأن الاختياري ما يكون الفاعل متمكناً من تركه عند إرادة فعله لا بعده، وهذا متحقق في فعل الباري، لأن إرادته قديمة متعلقة في الأزل بأنه يقع في وقته، وجائز أن يتعلق حينئذ بتركه[٣]، وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب، أو الامتناع. إذ لا قبل للأزل، فالحاصل أن تعلق العلم والإرادة معاً فلا محذور بخلاف إرادة العبد، وتقرير الإمام في المطالب العالية[٤] هو أنه لما وجب في الأزل وقوع الفعل أو لا وقوعه في وقته لزم أن يكون لهذا الوجوب سبب، وليس من العبد لأن الحادث لا يصلح سبباً للأزلي. بل من الله تعالى. وليس هو العلم لأنه تابع للمعلوم، لا مستتبع. بل القدرة والإرادة، إذ بهما التأثير فثبت أن المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى إما ابتداء أو بوسط وهو المطلوب، وهذا ضعيف جداً، لكن النقض مندفع عنه.

---

(١) قال تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾. سورة الأنعام آية رقم ٥٩.

(٢) في (أ) بزيادة حرف (أن).

(٣) سقط من (ب) لفظ (حينئذ).

(٤) هذا الكتاب يسمى المطالب العالية في الكلام للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ وشرحه عبد الرحمن المعروف بجلب زاده.
راجع كشف الظنون جـ ٢ ص ١٧١٤.

قال (وأما التمسك)

(**وأما التمسك بأن مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع، فرد بتجويز أن لا يريد أحدهما وأن يقع خلاف مراده**).

كما استدل على وجوب الفعل أو الترك بتعلق العلم، فكذا يتعلق الإرادة، وتقريره أن فعل العبد ما أن يريد الله تعالى وقوعه، فيجب أو لا وقوعه فيمتنع، فلا يكون باختيار العبد، ورد أولاً بمنع الحصر لجواز أن لا تتعلق إرادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك.

وثانياً: بمنع وجوب وقوع ما أراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء.

الدليل الخامس

قال (الخامس)

(**الخامس لو كان فعله بقدرته، فإذا أراد تحريك جسم، وأراد الله سكونه. فإما أن يتفق المراد إن في الوقوع أو اللاوقوع وهو محال. وإما أن يختلفا وهو ترجيح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال القدرتين.**

وأجيب: بأن التساوي في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته أقوى.

لو كان العبد مستقلاً بإيجاد فعله، فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت[1]، وأراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت. فإما أن يقع المرادان جميعاً وهو ظاهر الاستحالة قطعاً أو لا يقع شيء منهما وهو أيضاً محال لامتناع خلو الجسم في غير أن الحدوث عن الحركة والسكون، ولأن التخلف عن المقتضى لا يكون إلا لمانع، ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر، فلو امتنعا جميعاً لزم أن يقعا جميعاً وهو ظاهر الاستحالة،

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (قطعاً).

وإما أن يقع أحدهما دون الآخر فيلزم الترجح بلا مرجح، لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت.

وأجيب: بأنه يقع مراداً لله تعالى لكون قدرته أقوى. إذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتأثير وهو لاينافي التفاوت في القوة والشدة. ودفعه الإمام الرازي بأن المقدور لا(1) يقبل التجزيء ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع أن يكون الاقتدار عليه قابلاً لذلك، بل يلزم تساوي القدرتين في القوة. غاية الأمر أن(2) إحداهما تكون أعم وأشمل، وهو لا يوجب كونه أشد وأقوى. وعليه منع ظاهر.

---

(1) في (آ) بزيادة (لا).

(2) في (أ) بزيادة (أن).

من أدلة المتقدمين القائلين أن فعل العبد بقدرة الرب

قال (وقد يستدل)

(بأنه لو قدر على فعله لقدر على إعادته على مثله وعلى خلق الجسم إذ لا مصحح سوى الحدوث والإمكان ولكان فعله كخلق الايمان أحسن من فعل الباري كخلق الشيطان، ولما صح سؤال الايمان ولا الشكر عليه).

للمتقدمين[١] على كون فعل العبد بقدرة الله دون قدرته وجوه: منها أن العبد لو كان قادراً على فعله إيجاداً واختراعاً لكان قادراً على إعادته، واللازم منتف إجماعاً وجه[٢] اللزوم أن إمكان القدرة منه يستلزم[٣] ماهيته لا يختلف باختلاف الأوقات، ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الإعادة بقدرته على الابتداء كما نطق به التنزيل احتجاجاً على منكري الإعادة بالنشأة الأولى. والاعتراض يمنع إمكان إعادة المعدوم مستنداً بأنه يجوز أن يكون خصوصية البدء شرطاً أو خصوصية العود مانعاً أو يمنع عدم قدرة العبد على الإعادة ليس بشيء لأن الخصم معترف بالمقدمتين. ومنها أنّه لو كان قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على إيجاد مثله لأن حكم الأمثال واحد لكنا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقاً بلا تفاوت، وإن بذلنا الجهد في التدبر[٤] والاحتياط، ومنها أنه لو كان قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على إيجاد كل ممكن من الأجسام والأعراض لأن المصحح للمقدورية هو الإمكان أو الحدوث، والمقدور هو إعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم، ولا يرد النقض

---

(١) في (ب) للمقدمتين بدلاً من (للمقدمين).

(٢) سقط من (ب) لفظ (وجه).

(٣) في (ب) الشيء من لوازم بدلاً من (القدرة منه يستلزم).

(٤) في (ب) التذير بدلاً من (التدبر).

بالقدرة الاكتسابية[1] لأنها تتعلق بالذوات، وأحوالها، وهي مختلفة، ومنها أن من فعل العبد الإيمان والطاعات وكثير من الحسنات ومن خلق الله تعالى الأجسام والأعراض والشياطين وكثير من المؤذيات، ولا شك أن الأول أحسن من الثاني وأشرف، فلو كان العبد خالقاً لفعله لكان أحسن وأشرف من الله تعالى خلقاً وإصلاحاً وإرشاداً.

فإن قيل: القدرة على الإيمان أحسن وأوضح وأصلح من الإيمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى.

قلنا: فيلزم أن تكون القدرة على الشر والتمكن منه شراً من الكفر وأقبح منه. ومنها أن الأمة مجموعة على صحة تضرع العبد إلى الله تعالى في أن يرزقه الإيمان والطاعة، ويجنبه الكفر والمعصية، ولولا أن الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك.

إذ لا وجه لحمله على سؤال الإقدار والتمكين لأنه حاصل أو التقدير والتثبيت لأنه عائد إلى الحصول في الزمان الثاني، وذلك عندهم بقدرة العبد، ومنها أن[2] الأمة مجمعون على صحة ذلك بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الإيمان نفسه، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه وإعطائه، وإن كان لكسب العبد مدخل فيه، فأما الشكر على مقدماته من الإقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فشيء آخر فإن قيل: لو استحق بخلق الإيمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم.

قلنا: ممنوع فإن من شأنه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات، وإيصال النعم لا الذم بخلق القبائح، وإرسال النقم، لأنه المالك فله الأمر كله، لا يقبح منه خلق القبيح.

فإن قيل: فعندكم الإيمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد، وقد ذكر في بعض الفتاوى أن من قال: الإيمان مخلوق كفر، فما وجهه...؟

---

(١) في (ب) بالقوة بدلاً من (بالقدرة).

(٢) في (ب) بزيادة لفظ (أن).

قلنا: وجهه ما أشار إليه أبو المعين النسفي[1] رحمه الله من أن الإيمان ليس كله من الله إلى العبد على ما هو الجبر، ولا من العبد على ما هو القدر، بل من الله التعريف والتوفيق والهداية، والإعطاء ومرجعها إلى التكوين، وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاعتداد والقبول وهي مخلوقة. هذا ويمحى من الكتاب ويثبت ما هو الصواب، ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف، والأولى التمسك بالكتاب والسنة، وإجماع أهل الحق من الأمة. لا بمعنى إثباته في نفسه بمحض الإجماع، ليرد أن الحقائق العقلية مثل حدوث العمام، وقدم الصانع لا يثبت بالإجماع، بل بمعنى أن إجماعهم عليه يدل على أن لهم قاطعاً فيه وإن لم نعرفه على التفصيل.

(١) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد بن مكحول أبو المعين النسفي الحنفي عالم بالأصول والكلام كان بسمرقند وسكن بخاري من كتبه (بحر الكلام) و(تبصرة الأدلة) و(التمهيد لقواعد التوحيد) و(العمدة في الأصول) توفي عام ٥٠٨ هـ.
راجع الجواهر المضيئة. ٢: ١٨٩.

الأدلة السمعية على أن فعل العبد
واقع بقدرة الرب

قال (وأما السمعيات فكثيرة جداً)

فإن قيل: التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى، وكلام الرسول عليه السلام، ودلالة المعجزة، وهذا لا يتأتى مع القول بأنه خالق لكل شيء حتى الشرورو والقبائح، وأنه لا يقبح منه التلبيس[1] والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكاذب، ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه، وثبوت البنوة، ودلالة المعجزات.

قلنا: العلم بانتفاء تلك القوادح، وإن كانت ممكنة في نفسها من المعاديات الملحقة بالضروريات على أن هذا الاحتجاج اما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة والمتمسكين بهما في نفي كونه خالقاً للشرور والقبائح وأفعال العباد، فلو توقف حجتيهما على ذلك كان دوراً.

الدليل الأول

قال (منها ما ورد في معرض التمدح)

بأنه الخالق وحده كقوله تعالى ﴿خالق كل شيء﴾[2] ﴿وخلق كل شيء﴾[3] ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾[4].

(١) في(ب)اللبس بدلاً من (التلبيس).
(٢) سورة الأنعام جزء من آية رقم ١٠٢.
(٣) هذا جزء من آية سورة الأنعام ١٠١ والآية: ﴿أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء﴾.
(٤) سورة القمر آية رقم ٤٩.

جعل الأدلة السمعية على هذا المطلوب أنواعاً باعتبار خصوصيات تكون للبعض ومنها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء، أو لعمل العبد خاصة أو بلفظ الجعل[1] أو الفعل أو بغير ذلك. فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى **﴿لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه[2]﴾** تمدحاً واستحقاقاً للعبادة، فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه، لأن كل حيوان عندكم كذلك، بل يحمل على العموم فيدخل فيه أعمال العباد، ويخرج القديم بدليل العقل والقطع، بأن المتكلم لا يدخل في عموم مثل أكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء، فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعياً، وكذا قوله تعالى **﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾**[3] تمسكاً بالعموم وبأنه إذا جعل كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر، فقد يفيد[4] خلق كل أحد مثل خلقه في الجملة ـ وقوله تعالى **﴿ولم يكن له شريك في الملك، وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾**[5] تمسكاً بالعموم وبأن قوله «وخلق كل شيء» إزالة لما يتوهم من أن العبيد وإن لم يكونوا شركاء له في الملك على الإطلاق لكنهم يخلقون بعض الأشياء وإلا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركاً قطعاً. وقوله تعالى **﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾**[6] أي خلقنا كل موجود ممكن من الممكنات بتقدير وقصد أو على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة، ولإفادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء، إذ لو رفع لتوهم أن خلقنا صفة وبتقدير خبر، والمعنى أن كل شيء خلقناه فهو بقدر، فلم يفد أن كل شيء مخلوق له، بل ربما أفاد أن من الأشياء[7] ما لم يخلقه فليس بقدر. وبما أشرنا إليه من كون الشيء اسماً للموجود، أو مقيداً به، اندفع ما قيل إنه لا بد من تقييد الشيء من مخلوق على تقدير النصب

---

(١) في (ب) الحبل بدلاً من (الجعل).
(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٢.
(٣) سورة الرعد آية رقم ١٦.
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (يفيد).
(٥) سورة الفرقان آية رقم ٢.
(٦) سورة القمر آية رقم ٤٩.
(٧) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).

أيضاً لأنه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه، وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع، ولا بين جعل خلقنا خبراً أو منعه على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر، لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق، مخلوق له بخلاف الصفة.

الدليل الثاني

قال (ومنها قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾[1]).

إما على المصدرية المستغنية عن الإضمار فظاهر، وإما على الموصولية فلشمولها الأفعال التي يكتسبها العبد من الحركات والسكنات، والأوضاع والهيئات كما في قوله تعالى ﴿**وعملوا الصالحات**﴾[2] ﴿**ويعملون السيئات**﴾[3] إذ فيها النزاع لا في الإيقاع.

أما إذا كانت (ما) مصدرية على ما أختاره سيبويه لاستغنائه عن الحذف والإضمار فالأمر ظاهر لأن المعنى وخلق عملكم، وأما إذا كانت موصولة على حذف الضمير، أي: وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى ﴿**أتعبدون ما تنحتون**﴾[4] توبيخاً لهم على عبادة ما عملوه من الأصنام، فلأن كلمة (ما) عامة تتناول ما يعملونها من الأوضاع، والحركات والمعاصي والطاعات وغير ذلك. فإن المراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد، أو بخلق الرب، هو ما يقع بكسب العبد، ويستند إليه مثل الصوم والصلاة والأكل والشرب والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الإيقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية، الا يرى إلى مثل يقيمون الصلاة،

---

(١) سورة الصافات آية رقم ٤٩.

(٢) هذا جزء من آية من سورة البقرة آية ٢٥، وآل عمران آية ٥٧، والنساء ١٣٢.

(٣) هذا جزء من آية من سورة النساء آية ١٨ والعنكبوت آية رقم ٤.

(٤) جزء من آية من سورة الصافات رقم ٩٥.

ويفعلون[1] الزكاة ويعملون الصالحات والسيئات، وهذه النكته مما غفل عنها الجمهور، فبالغوا في نفي كون (ما) موصولة حتى صرح الإمام بأن مثل ما[2] تنحتون، وما يأفكون في قوله تعالى ﴿فإذا هي تلقف ما يأفكون﴾[3] مجاز دفعاً للاشتراك.

واما اعتراضهم بأن الآية حجة عليكم لا لكم حيث أسند العبادة والنحت والعمل إلى المخاطبين فجهل بالمتنازع.

الدليل الثالث

قال (ومنها قوله تعالى ﴿هو الله الخالق﴾ [4]

﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور﴾ ﴿ألا يعلم من خلق﴾[5] ﴿هل من خالق غير الله﴾[6] ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً﴾[7] ﴿ماذا خلق الذين من دونه﴾[8]).

هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخلق إلا أن في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء، لهذا جعلها نوعاً آخر، فقوله«هو الله الخالق»إنما يفيد حصر الخالقية في الله إذا كان الخالق خبراً وهو ضمير الشأن، أو ضميراً مبهماً يفسره الله، وأما إذا كان الخالق صفة، فذكر الإمام أنه لما كان الله علماً[9]، والعلم لا يدل إلا على الذات المخصوصة

---

(١) في (ب) يؤتون بدلاً من (يفعلون).

(٢) في (ب) أمثال بدلاً من (مثل).

(٣) سورة الأعراف آية رقم ١١٧ .

(٤) سورة الحشر آية رقم ٢٤ .

(٥) سورة الملك آية رقم ١٣ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل. حيث جاءت بالصاد بدلاً من السين في (أسروا).

(٦) سورة فاطر آية رقم ٣.

(٧) سورة النحل آية رقم ٢٠ .

(٨) سورة لقمان آية رقم ١١ .

(٩) في (ب) عالماً بدلاً من (علماً).

بمنزلة الإشارة لم يجز أن يكون الحكم عائداً إليه، إذ لا معنى لقولنا :إن هذاالمعين ليس إلا هذا المعين. ولزم أن يكون عائداً إلى الوصف على معنى أنه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. وقوله تعالى: ﴿ **وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق** ﴾[٢] احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد، والخواطر، بكونه خالقاً لها على طريق ثبوت اللازم. أعني العلم بثبوت ملزومه أعني الخلق، وفي أسلوب الكلام إشارة إلى أن كلاً من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي أن يشك فيه، ولهذا يستدل بالآية[٣] على نفس كون العبد خالقاً لأفعاله على طريق نفس الملزوم. أعني خلقه لأفعاله ينفي اللازم، أعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور من[٤] قبيل الأفعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث، وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل. وقوله تعالى ﴿ **هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض** ﴾[٥] لا ينفي خالقاً سوى الله على الإطلاق بل بوصف كونه رازقاً لنا من السماء والعبد ليس كذلك.

وأجاب الإمام بأن ملائكة السماء الساعين في إنزال الأمطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بأنواع النبات والثمار كما يقال: رزق السلطان فلاناً، فلو كانوا خالقين لأفعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف.

وقوله تعالى ﴿ **والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً** ﴾[٦] يتناول المسيح والملائكة وغيرهم من الأحياء الذين يدعونهم الكفار فيجب أن لا يخلقوا شيئاً أصلاً، وقوله تعالى ﴿ **هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه** ﴾[٧] يدل على أن من سوى الله[٨] لم يخلق شيئاً وإلا لكان للكفار أن يقولوا نحن خلقنا كثيراً من الحركات

---

(١) في (ب) لمعين بدلاً من (إذ لا معنى).
(٢) سورة الملك آية رقم ١٣، ١٤
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (به).
(٤) في (ب) الصور بدلاً من (الصدور).
(٥) سورة فاطر آية رقم ٣.
(٦) سورة النحل آية رقم ٢٠.
(٧) سورة لقمان آية رقم ١١.
(٨) في (ب) رسول الله بدلاً من (من سوى الله).

والأوضاع والهيئات المحسوسة إن أريد بالإرادة الإبصار وإن أريد الإعلام فجميع الأفعال الظاهرة والباطنة، لكن مبنى الوجهين على أن لا يكون الموصول إشارة إلى الأصنام خاصة، ومن هذا القبيل قوله تعالى ﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾[1] ﴿**خلق لكم ما في الأرض جميعاً**﴾[2] ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً**﴾[3] ﴿**ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى**﴾[4].

فإن قيل: على الوجوه نحن نجعل العبد موجداً لأفعاله، لا خالقاً لأن الخلق هو الإيجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل. وعلى الوجه الذي يقدره وإيجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل، وعلى خلاف ما قدره.

قلنا: ليس الخلق إلا إيجاداً على وجه التقدير أي الإيقاع على قدر وجه[5] مخصوص، وفعل العبد ربما يكون كذلك. فلو كان هو موجداً له لكان خالصاً.

الدليل الرابع

قال (**ومنها نحو قوله تعالى حكاية ﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك﴾**[6].

﴿رب اجعلني مقيم الصلاة﴾[7] **﴿واجعله رب رضيا﴾**[8]).

فإن جعل المتعدي إلى مفعولين يكون بمعنى التصيير أي تحصيل صنعة مكان صنعة، فإذا وقع مفعوله الثاني من أفعال العباد أفاد أنها بجعل الله وبخلقه، والمعتزلة

(١) سورة الأعراف آية رقم ٥٤.
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٩.
(٣) سورة ص آية رقم ٢٧.
(٤) سورة طه آية رقم ٥٠.
(٥) في (ب) وجه بدلاً من (قدر).
(٦) سورة البقرة آية رقم ١٢٨.
(٧) سورة ابراهيم آية رقم ٤٠.
(٨) سورة مريم آية رقم ٦.

يجعلون أمثال هذا مجازاً عن التوفيق، ومنح الألطاف والخذلان، ومنعها، أو التمكين والأقدار ونحو ذلك، إلا أنها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف.

الدليل الخامس

قال (ومنها مثل: ﴿فعال لما يريد﴾[1]

﴿يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد﴾).

هذه آيات تدل على أن الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به إرادته ومشيئته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات أيضاً، فيجب أن يكون فاعلها أي موجدها هو الله تعالى، وحمل الكلام على أنه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر.

الدليل السادس

قال (ومنها) ﴿قُل كل من عند الله﴾[2]

﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾[3]، ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾[4] ﴿كتب في قلوبهم الايمان﴾[5] ﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾[6] ﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾[7] ﴿ما يمسكهن إلا الله﴾[8] إلى غير ذلك).

هذه آيات مختلفة الأساليب في إفادة المطلوب، فالظاهر من قوله تعالى ﴿إن

---

(١) سورة هود آية رقم ١٠٧.
(٢) سورة النساء آية رقم ٥٣.
(٣) سورة النحل آية رقم ٥٣.
(٤) سورة النحل اية رقم ٤٠.
(٥) سورة المجادلة آية رقم ٢٢ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث قال: قلوبكم بدلاً من (قلوبهم).
(٦) سورة النجم آية رقم ٤٣.
(٧) سورة يونس آية رقم ٢٢.
(٨) سورة النحل آية رقم ٧٩.

تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله، وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك، قل كل من عند الله﴾[1] إن جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها، بخلق الله ومشيئته، لأن منشأ الاحتياج أعني الإمكان أو الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي أن يخفى على العاقل، فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك **﴿ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾**[2] وارداً على سبيل الإنكار أي كيف تكون هذه التفرقة أو محمولاً على مجرد السببية دون الإيجاد توفيقاً بين الكلامين، ومن قوله تعالى **﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾**[3] وقوله تعالى **﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾**[4] أن الإيمان وجميع الطاعات حاصلة من الله وبتكوينه لكونها نعماً لنا ومرادة له. ومن قوله تعالى **﴿كتب في قلوبهم الإيمان﴾**[5] أنه الذي أثبت الإيمان، وأوجده في القلوب. ومن قوله تعالى **﴿وأنه هو أضحك وأبكى﴾**[6] أنه يوجد الضحك والبكاء، ومن قوله تعالى **﴿هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾**[7] أنه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى **﴿أولم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن إلا الله﴾**[8] أنه الموجد لوقوف الطير في الهواء، مع أنه فعل اختياري من الحيوان، وأمثال هذا كثيرة جداً **﴿رب اشرح لي صدري﴾**[9] **﴿وما النصر إلا من عند الله﴾**[10] **﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾**[11] وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة لما سيأتي من إبطال أدلتهم القطعية.

---

(١) سورة النساء آية رقم ٧٨.
(٢) سورة النساء آية رقم ٧٩.
(٣) سورة النحل آية رقم ٥٣.
(٤) سورة النحل آية رقم ٤٠.
(٥) سورة المجادلة آية رقم ٢٢.
(٦) سورة النجم آية رقم ٤٣.
(٧) سورة يونس آية رقم ٢٢.
(٨) سورة النحل آية رقم ٧٩.
(٩) سورة طه آية رقم ٢٥.
(١٠) سورة آل عمران آية رقم ١٢٦.
(١١) سورة آل عمران آية رقم ٨.

الأحاديث الدالة على أن فعل العبد واقع بقدرة الرب

قال (ومنها ما **تواتر**[1] معناه من الأحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله **تعالى ومشيئته)**.

الأحاديث الواردة في باب القضاء والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيئته وإن كانت آحاداً إلا أنها متواترة المعنى كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما، وإن وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الألفاظ منها ما روى أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ «احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة. فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده تلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى»[2].

ومنها ما روى علي رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ «لا يؤ من عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أنْ لا إِلٰه إلا الله وأني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشره»[3] ومنها ما روى ابن عمر رضي الله تعالى عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس».

ومنها ما روي أنه قال ﷺ «إن الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته»[4].

---

(١) في (ب) توارد بدلاً من (تواتر).

(٢) الحديث رواه البخاريُّ في الأنبياء ٣١، وتوحيد ٣٧ ومسلم في القدر ١٣، ١٥، وأبو داود في السنة ١٦، ١٧ والترمذيُّ في القدر ٣ وابن ماجه في المقدمة ١٠ وعند ابن ماجه: فحج آدم موسى. ثلاث مرات ومعنى: فحج: أي غلب عليه بالحجة.

(٣) الحديث رواه مسلم في الايمان ١، ٧ وأبو داود في السنة ١٦ والترمذيُّ في القدر ١٠، وإيمان ٤ والنسائيٌ في الايمان ٥، ٦ وابن ماجه في المقدمة ٩، ١٠ وأحمد بن حنبل: ١: ٢٧، ٢٨، ٥٢، ٩٧، ١٣٣، ٣١٩، ٢: ١٠٧، ١٨١، ٢١٢.

(٤) الحديث رواه مسلم في القدر ١٨، والموطأ في القدر ٤ وأحمد بن حنبل فى مسنده ٥، ٢: ١١.

ومنها قوله عليه السلام: «ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه»[1].

وعن جابر رضي الله تعالى عنه: «كان النبي ﷺ كثيراً ما يقول «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك»[2] فقيل له: يا رسول الله أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال «إن القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلبها هكذا» وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما.[3] والأحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة.

---

(١) الحديث رواه ابن ماجه في المقدمة ١٣ وأحمد بن حنبل في المسند ٤: ١٨٢.

(٢) الحديث رواه الترمذيُّ في القدر ٧، والدعوات ٨٩، ١٢٤، وابن ماجه في الدعاء ٢، وأحمد بن حنبل ٤: ١٨٢، ٤١٨، ٦: ٩١، ٢٥١.

(٣) الحديث رواه مسلم في القدر ١٧ وابن ماجه في المقدمة ١٣، وأحمد بن حنبل: ٢، ١٦٨، ١٧٣، ٦، ١٨٢، ٢٥١.

أدلة المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم

قال (وأما المعتزلة)

(منهم من ادعى الضرورة لأن كل أحد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده، ويجد تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده، وبحكم مدح من أحسن وذم من أساء، وصحة طلب الشيء من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدرة دون الجبل ولا شك في أن ما يطلبه أو ينهى عنه أو ما يتمناه إذ يتعجب منه، إنما هو فعل فاعله، كل ذلك بلا نظر وتأمل.

والجواب: أنها لا تفيد سوى أن من الأفعال ما هو متعلق بقدرته وإرادته واقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه بخلقه وإيجاده، وقد خالف فيه أكثر العقلاء، فادعاء كونه ضرورياً آية الوقاحة فضرورة عمن هو في غاية الحذاقة لا يكون إلا تغبية وتلبيساً على أصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه إلى الحق حيث ذهب إلى أن توقف ترجح القادر أحد طرفي الفعل والترك على الداعي ضروري، وحصول الفعل عقيب الداعي واجب أو ينتفي حينئذ استقلال العبد بالفاعلية، ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى المأمور مع الداعي الذي هو بخلق الله متمكناً من الفعل والترك، كما إذا كان نفس الفعل كذلك.

قيل: المراد بالوجوب أنا نعلم أنه يفعل البتة مع إمكان الترك كثواب الأنبياء بالجنة، وعقاب الكفار بالنار.

قلنا: إن لزم مع خلوص الداعي إيثار جانب الفعل بحيث لا يتمكن من الترك فذاك، وإلا فلا فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد الحصول رجم بالغيب، وإنما يكون علماً إذا اعتقد وجوب الصدور، ولهذا يستدل بنفي الفعل على نفي القدرة والإرادة).

القائلون بأن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالاً، افترقوا فرقتين.

فأبو الحسين البصري وأتباعه، ادعوا أن هذا الحكم ضروري مكروز في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن[1] تقليد أسلافهم، وذكروا في ذلك وجوهاً على قصد التنبيه أو الاستدلال، فإنه ربما يكون الحكم ضرورياً، والحكم بضروريته، استدلالياً.

الأول: أن كل أحد يفرق بالضرورة بين حركاته الاختيارية كالمشي على الأرض، والصعود إلى الجبل، والاضطرارية كالارتعاش، والسقوط من السطح، وما ذاك إلاَّ بأن الأولى بقدرته وإيجاده بخلاف الثانية.

الثاني: أن كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته، كالإقدام على الأكل والشرب عند اشتداد الجوع، والإحجام عنهما إذا علم أن في الطعام والماء سماً، ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار إلا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه.

الثالث: أن كل فاعل يعلم[2] بالضرورة حسن مدح من أحسن إليه وذم من أساء، ولولا أنه[3] يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الأفعال لما حكم بذلك، كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من أفعاله، ولهذا إذا رمى العاقل ندم الرامي لا الآخرة.

الرابع: أنه يعلم بالضرورة صحة القيام أو المشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الأول دون الثاني، وإذا كان الفرع ضرورياً ـ فالأصل بطريق الأولى.

الخامس: أنه يعلم بالضرورة أنه يصح منه تحريك المدرة دون الجبل، ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه، ولهذا يقصد الحمار طرف الجدول[4] الضيق دون الواسع.

---

(١) في (ب) من بدلاً من (عن).
(٢) في (ب) عاقل بدلاً من (فاعل).
(٣) في (ب) ولو بدلاً من (لولا).
(٤) في (أ) طفر بدلاً من (طرف) وهو تحريف.

السادس: أن الطالب العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب ما يحدثه المأمور، ولهذا يتلطف في استدعاء ذلك الفعل منه، وأنه ينهى عما يكرهه من الأفعال التي يحدثها المنهي، وكذا التمني والتعجب وغير ذلك، وكل هذا يدل على أن فعل العبد إحداثه، والواجب أن هذه الوجوه لا تفيد سوى أن من الأفعال[1] المستندة إلى العبد ما هو متعلق بقدرته وإرادته، واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسماة بالأفعال الاختيارية، وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه، وعلى حسب قصده واختياره، وعند صرف قدرته وإرادته، وإن كانت مخلوقة لله تعالى كان في حسن المدح والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك، ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع، فضلاً أن تفيد العلم الضروري بذلك والعجب من أبي الحسين وهو في غاية الحذاقة، كيف اجترأ على هذه الدعوة، وهي آية الوقاحة حيث نسب جميع ما سواه[2] من العقلاء إلى السفسطة، وإنكار الضرورة، أما السنية والجبرية فظاهر، وأما القدرية فلأنهم حملوا الحكم بكون العبد مرجواً لأفعاله نظرياً لا ضرورياً وذكر الإمام في نهاية العقول، أن أبا الحسين لما خالف أصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآخر على مرجح، وذهب إلى أن العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري، وأن حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله وفيه إبطال للأصول التي عليها مدار[3] أمر الاعتزال، فخاف من تنبيه أصحابه، أنه رجع عن مذهبه، فليس الأمر عليهم، وادعى العلم الضروري بكون العبد موجداً لفعله، ثم قال الإمام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي، ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بأن قدرة العبد تؤثر في وجود الفعل، وإما ينافي استقلاله بالفاعلية، وهو إما ادعى العلم الضروري في الأول لا في الثاني. لأنا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لأجل بيان أن القدرة الحادثة غير مؤثرة، بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين. فإن كان أبو الحسين قد ساعدنا

---

(١) في (أ) بزيادة حرف الجر (من).
(٢) في (أ) ما بدلاً من (من) التي للعاقل.
(٣) في (أ) مدى بدلاً من (مدار).

عليه فمرحبا بالوفاق، لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال[1] بالكلية لأنه لا فرق في العقل بين أن يأمر الله العبد بما يكون فعلاً لله تعالى، وأن يأمره بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى، ويمتنع حصوله عند عدمه، فإن المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكناً من الفعل والترك، ولا بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه، وأن يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ماأحدثه الله فيه، ولا بين فاعل القبيح والظلم، وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الحادثة، انسد عليه باب الاعتزال. فظهر أن أبا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسألة، وأن مبالغته في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل التغبية والتلبيس، وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة أن معنى الوجوب عند خلوص الداعي، أنا نعلم أن القادر بفعله مع إمكان الترك، كما نعلم أن الله يثيب الأنبياء والأولياء بالجنة، ويعاقب الكفار بالنار، مع إمكان تركهما نعلم أن العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توافر الدواعي وانتفاء الموانع لأتوا بمثله، ولا وجوب الإتيان بمثله بمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزه لجواز أن يقدروا ولا يأتوا به، وفيه نظر لأنه إما أن يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر. بحيث لا يصح منه الترك وإن كان ممكناً في نفسه! وبالنظر إلى أصل قدرته وإرادته فيتم ما ذكره الإمام من وجوب الفعل لظهور أن تلك الداعية والإرادة الجازمة[2] ليستا بإرادة العبد، وهذا هو المعنى بالجبر، الذي يقول به أهل الحق، ويلزم أبا الحسين لا الجبر المغلق الذي يقول به المجبرة. وبطلانه ضروري. وإما أن لا يلزم[3] فلا معنى لتسميته بالوجوب، ولا طريق إلى العلم بالصدور، بل هو رجم بالغيب، لأن المفروض تساوي الأمرين، وإما العلم فرع اعتقاد الوجوب، ألا يرى أنه إذا قيل من أين عرفت عجز المتحدين؟ قيل لأنه خلصت دواعيهم[4] فلو قدروا لأتوا به، وهذا معني الوجوب لأنه، استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الإرادة.

---

(١) في (ب) المعتزلة بدلاً من الاعتزال.
(٢) في (ب) الحادثة بدلاً من (الجازمة).
(٣) في (ب) وإن لم بدلاً من (وإما أن لا يلزم).
(٤) في (ب) خصلة وهو تحريف.

الأدلة العقلية التي تمسك بها المعتزلة

قال (ومنهم من احتج عليه)

عقلاً ونقلاً: أما العقليات فوجوه:

(الأول: أنه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والأمر والنهي والثواب، والعقاب وفوائد الوعد والوعيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والفرق بين الكفر والإيمان والإساءة والإحسان وفعل النبي والشيطان، وكلمات التسبيح والهذيان[1]، وكذا بين ما يقع بأعضاء العبد على وفق إرادته وإرادة غيره مع أن التفرقة مدركة بالوجدان.

الثاني: أن من الأفعال قبائح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك، وإثبات الولد ونحو ذلك.

الثالث: أن فعل العبد واجب الوقوع على وفق إرادته، فلو كان بإيجاد الله لما كان كذلك بجواز أن لا يحدثه عند إرادته، ويحدثه عند كراهته.

الرابع: لو كان الله خالقاً لأفعال المخلوقين لصح اتصافه بها، إذ لا معنى للكافر إلا فاعل الكفر، فيكون كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً قاعداً إلى ما لا يحصى.

والجواب: عن الأول. أنه لا إشكال على من يجعل فعل العبد متعلقاً لقدرته، وإرادته واقعاً بكسبه، وعقيب عزمه، ولو لزم فعل المعتزلة أيضاً لوجوب الفعل أو امتناعه بناء على المرجح الموجب، والعلم الأزلي وجوداً وعدماً.

---

(١) هذي: الهذيان كلام غير معقول مثل كلام المبرسم والمعتوه هذي يهذي هذياً وهذياناً تكلم بكلام غير معقول في مرض أو غيره، وهذي إذا هذر بكلام لا يفهم وهذي به ذكره في هُذانه والاسم من ذلك الهذاء.

راجع لسان العرب جـ ٢ ص ٢٣٦.

وعن الثاني: بعد تسليم القبح العقلي. أن القبيح فعل القبيح لا خلقه.

وعن الثالث: أنه لو سلم وجوب الوقوع فعلى وفق إرادة الله الموافقة لإرادة العبد عادة.

وعن الرابع: أنه حماقة[1] أو وقاحة).

المتقدمون من المعتزلة على أن العلم بكون العبد موجداً لأفعاله نظري، فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية.

الدليل الأول

أما العقليات فمرجعها إلى خمسة.

الأول: وهو عمدتهم الكبرى، وعروتهم الوثقى، أنه لو لم يكن العبد موجداً لأفعاله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها. [إذ لا معنى للمدح والذم][2] على ما ليس بفعل له، ولا واقع بقدرته واختياره. وردّ بالمنع بل ربما يمدح أو يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح واعتدال القامة، وإفراط القصر. ومنها بطلان التكاليف من الأوامر والنواهي، إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للمأمور، ولا يدخل في قدرته، بل ما لا يطيقه المرض ونحوه حتى أن العقلاء يتعجبون منه، وينسبون الآمر إلى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من إنسان خلق الحيوان، والطيران إلى السماء. بل من الجماد المشي على الأرض والصعود في الهواء، وكذا الثواب والعقاب إذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب حتى أن من يعاقب على ما يخلقه كان أشد ضرراً على العبد من الشيطان، وأحق منه بالذم إذ ليس منه إلا الوسوسة[3] والتزيين، ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وإرسال

(١) الحمق ضد العقل وقال الجوهريّ: الحمق والحُمق قلة العقل حمق يحمق حمقاً وحماقة، واستحمق الرجل إذا فعل الحمقي وتحامق فلان: إذا تكلف الحماقة وقال الشاعر:

إن للحمق نعمة في رقاب الناس ... تخفى على ذوي الألباب

راجع لسان العربي جـ ١١ ص ٣٥٣.

(٢) ما بين القوسين سقط من (ب).

(٣) الوسوسة، والوسواس: الصوت الخفي من ريح والوسواس صوت الحلي، والوسواس حديث النفس يقال: وسوست إليه نفسه ووسوسة وسواساً، والوسواس بالفتح الشيطان وفي الحديث الحمد لله الذي =

الرسل، وبعثة الأنبياء، وإنزال الكتب من السماء، إذ لا يظهر للترغيب والترهيب، والحث على تحصيل الكمالات، وإزالة الرذائل ونحو ذلك فائدة، إلا إذا كان بقدرة[1] العبد وإرادته تأثير في أفعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله. ومنها بطلان الفرق بين الأفعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل، والتي ليست كذلك كالكفر والإيمان وكالإساءة إلى الفقراء والإحسان، وكفعل النبي ﷺ من الهداية والإرشاد، وتمهيد قواعد الخيرات، وفعل إبليس من الإضلال والإغواء، وتزيين الشرور والشهوات، وكالتكلم بالتسبيحات، والدعوات المترتب عليها الثواب باستجابة، والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث[2] إلا اللوم والعقاب، لأن الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد، ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من أعضاء العبد بقدرته وإرادته، والتي تظهر منها بقدرة الغير وإرادته كما إذا حرك زيد يد عمرو مثلاً مع أن كل أحد يفرق بينهما بالضرورة.

والجواب عن الكل، أنه إنما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره، لا على من يجعل فعله متعلقاً بقدرته وإرادته واقعاً بكسبه، وعقيب عزمه، وإن كان بخلق الله تعالى عز وجل، ولا على من يجعل قدرته مؤثرة[3] لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو بمحض خلق الله تعالى، على أن من الفسادات[4] ما يلزم المعتزلة أيضاً، كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح أو عدمه، وتعلق علم الله بوقوعه[5] أو لا وقوعه، ومنها ما يندفع بطريق آخر، فإن المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية، كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز، وأن

= رد كيده إلى الوسوسة ـ هي حديث النفس ورجل موسوس إذا غلبت عليه الوسوسة وفي حديث عثمان ـ رضي الله عنه ـ قبض رسول الله ـ ﷺ ـ وسوس ناس وكنت فيمن وسوس يريد أنه اختلط كلامه. لسان العرب جـ ٨ ص ١٤١، ١٤٢..

(١) سقط من (أ) لفظ (كان بقدرة).

(٢) في (ب) والنجاء وهو تحريف.

(٣) في (ب) مؤخرة بدلاً من (مؤثرة).

(٤) في (ب) العبارات بدلاً من (الفسادات).

(٥) سقط من (ب) لفظ (بوقوعه).

الثواب والعقاب أيضاً، لما فعل الله وتصرفاً فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لميته كما لا يقال لم خلق الإحراق عقيب مس النار، وأن التكليف والبعثة والتهديد والوعيد والوعد، ونحو ذلك، قد يكون دواعي إلى الفعل أو الترك فيخلقه الله تعالى، وأن عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه أخر.

الثاني: ـ أن كثيراً من أفعال العباد قبيحة كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك، والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه، وعلمه بغناه عن خلقه[1].

ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بأن خلق القبيح، ربما تكون[2] له عاقبة[3] حميدة، فلا يقبح بخلاف فعله. وما يقال إنه لا معنى لفاعل القبيح لا موجده[4] ومحدثه ليس بشيء.

فإن الظالم من اتصف بالظلم لا من أوجده في محل آخر.

الثالث: أن فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجوداً وعدماً، وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الخير وإيجاده. أما الصغرى فللقطع بأن من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف، يأكل ويشرب البتة، ومن علم أن دخول النار محرق، ولم يكن له داع إلى دخولها لا يدخلها البتة.

وأما الكبرى فلأن ما يكون بإيجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعاً لإرادة العبد لجواز أن لا يوجده عند إرادته أو يوجده عند كراهيته، ولك أن تنظم القياس هكذا: لو كان فعل العبد بإيجاد الله تعالى لم يكن تابعاً لإرادة العبد وجوباً وامتناعاً، لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعاً لإرادته لم يكن بإيجاد الله تعالى، لكن الملزوم حق.

والجواب: أن ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل

(١) في (أ) بفناه بدلاً من (بغناه).
(٢) في (ب) لا بدلاً من (ربما).
(٣) سقط من (ب) لفظ (له).
(٤) في (ب) بزيادة أداة الاستثناء (إلا).

الوقوع، واللا وقوع في بعض الأفعال، ورب فعل يتبع إرادة الغير كما للخدم والعبيد، فينتقض الكبرى. ولو سلم الوجوب والامتناع، فلم لا يجوز أن يكون بتبعية إرادة الله تعالى، وقد وافقت إرادة العبد بطريق جري العادة.

الرابع: أن الله تعالى لو كان موجداً لأفعال العباد لكان فاعلاً لها، لأن معناهما واحد، ولو كان فاعلاً لها لكان متصفاً بها لأنه لا معنى للكافر والظالم مثلاً إلا فاعل الكفر والظلم وحينئذ يلزم أن يكون الباري تعالى وتقدس كافراً ظالماً فاسقاً آكلاً شارباً قائماً[1] قاعداً إلى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل إجراءها على اللسان، بل إخطارها بالبال، وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام والسوقية من المعتزلة فنتعجب حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة، فتحققنا أن التعصب يغطي على العقول، وعنده تعمى القلوب التي في الصدور، ولا أدري كيف ذهب عليهم أن مثل هذه الأسامي إنما تطلق على من قام به الفعل لا من أوجد الفعل أو لا يرون أن كثيراً من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وفاقاً، ولا تتصف بها إلا المحال. نعم إذا ثبت بالدليل أن الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الأجسام، وكأن قول القائل لخصمه: مذهبك باطل حجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الإلزام على أهل الحق، ويجعلون قول السني للمعتزلي آذيتني، أو طلبتك، أو أقبل عليّ، وما أشبه ذلك تركاً للمذهب، ويعتقدون أن إسناد الأفعال إلى العباد مجاز عند أهل السنة [وتمادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقده الشيعة[2] أعلم الناس أن مثل طلعت الشمس مجاز عند أهل السنة]

---

(١) سقط من (ب) لفظ (قائماً).

(٢) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً - رضي الله عنه - وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً أو خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو تقية من عنده وقالوا بأن الإمامة قضية أصولية، وهي ركن الدين ويجمعهم القول: بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر.

راجع الملل والنحل جـ ١ ص ١٤٦.

الأدلة السمعية التي تمسك بها المعتزلة
على إيجاد العباد لأفعالهم

قال (وأما السمعيات فكثيرة جداً)

(قد ضبطها أنواع:

الأول: إسناد الأفعال إلى العباد وهو أكثر من أن يحصى لكنه غير المتنازع.

الثاني: الآيات الواردة في الأمر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد، وقصص الماضين للإنذار والاعتبار وقد سبق جوابه.

الثالث: إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد ﴿من عمل صالحاً﴾[1] ﴿وما تفعلوا من خير﴾[2] ﴿والله يعلم ما تصنعون﴾[3] ﴿ووفيت كل نفس ما كسبت﴾[4] ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾[5] ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[6] ﴿حتى أحدث لك منه ذكراً﴾[7] ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾[8].

قلنا: مجاز في المسند أو الإسناد وتوفيقاً بين الأدلة أو المؤثر مجموع القدرة والإرادة المخلوق لله تعالى، فلا إشكال ولا استقلال.

الرابع: الآيات الدالة على أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا إلجاء على الكفر

---

(١) هذا جزء من آية من سورة النحل رقم ٩٧.
(٢) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ١٩٧.
(٣) سورة يوسف آية رقم ٧٧.
(٤) سورة آل عمران آية رقم ٢٥.
(٥) سورة البقرة آية رقم ١٩.
(٦) سورة المؤمنون آية رقم ١٤.
(٧) سورة الكهف آية رقم ٧٠.
(٨) سورة الحديد آية رقم ٢٧.

والمعصية ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا﴾[1] ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾[2] ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾[3] ﴿كيف تكفرون بالله﴾[4] ﴿لم تصدون عن سبيل الله﴾[5] ونحو ذلك.

وردّ بأن المراد الموانع الظاهرة التي يعترف بها الكل أو المانع عن الغرم وصرف القدرة، وما يتعلق بهم.

الخامس: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم دون مشيئته ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[6] ﴿اعملوا ما شئتم﴾[7].

قلنا: نعم لكن مشيئتهم بمشيئته ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾[8].

حتى زعموا أنه ما من آية إلا وفيها دلالة على بطلان الجبر، وقد بينه الإمام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة[9]، ليقاس عليه الباقي، وبلغ الأمد الأقصى في التقرير والمعارضة من جانب أهل الحق، ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة أنواع.

الأول: الآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى العباد، بإسناد الفعل إلى فاعله، وهو أكثر من أن يحصى فليبدأ من قوله تعالى ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة﴾[10] إلى قوله تعالى ﴿الذي يوسوس في صدور الناس﴾[11] وقد عرفت أن هذا

---

(١) هذا جزء من آية من سورة الاسراء رقم ٩٤.
(٢) سورة الانشقاق آية رقم ٢٠.
(٣) سورة آل عمران آية رقم ٧١.
(٤) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٢٨.
(٥) هذا جزء من آية من سورة آل عمران رقم ٩٩.
(٦) سورة الكهف آية رقم ٢٩.
(٧) جزء من آية من سورة فصلت رقم ٤٠.
(٨) سورة الإنسان آية رقم ٣٠.
(٩) يقول الفخر الرازي في تفسير سورة الفاتحة: إن ترتب الفعل على الإرادة ضروري، لأن الإرادة الجازمة الخالية عن المعارض لا بد وأن يترتب عليها الفعل، وترتب الإرادة على تألم القلب أيضاً ضروري، فإن من تألم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه.. الخ.
راجع تفسير سورة الفاتحة جـ ١ ص ٥٠٨ من مفاتح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير.
(١٠) سورة البقرة آية رقم ٣.
(١١) سورة الناس آية رقم ٥.

ليس من المتنازع فيه[1] في شيء، وزعم الإمام أنه لا[2] محيص عنها إلا بالتزام أن مجموع القدرة، والداعي مؤثر في الفعل، وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى. بهذا الاعتبار صح الإسناد وزال التناقض بينها وبين الأدلة القاطعة على أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره.

الثاني: الآيات الواردة في أمر العباد ببعض الأفعال، ونهيهم عن البعض، ومدحهم على الإيمان والطاعات، وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة، والعقاب على المعصية، وفي قصص الأمم الماضية للإنذار أن يحل بالسامعين ما حل بهم، للاتعاظ والاعتبار بأحوالهم، وكل هذا إنما يصح إذا كان للعبد قدرة واختيار في إحداث الأفعال وقد عرفت الجواب.

الثالث: الآيات الصريحة في إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد وهي العمل كقوله تعالى ﴿**من عمل صالحاً فلنفسه**﴾[3]﴿**ليجزي الذين أساءوا بما عملوا**﴾[4]﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾[5]﴿**من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها**﴾[6] وهذا كثير جداً. والفعل كقوله تعالى ﴿**وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم**﴾[7] ﴿**وافعلوا الخير**﴾[8]. والصنع كقوله تعالى ﴿**لبئس ما كانوا يصنعون**﴾[9] والكسب كقوله تعالى ﴿**ووفيت كل نفس ما كسبت**﴾[10]﴿**كل امرىء بما كسب رهين**﴾[11]﴿**اليوم تجزى كل نفس بما كسبت**﴾[12]. والجعل كقوله تعالى ﴿**يجعلون**

(١) سقط من (أ) لفظ (فيه).
(٢) في (ب) بزيادة لفظ (لا).
(٣) سورة فصلت آية رقم ٤٦.
(٤) سورة النجم آية رقم ٣١.
(٥) سورة مريم آية رقم ٩٦.
(٦) سورة غافر آية رقم ٤٠.
(٧) سورة البقرة آية رقم ٢١٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل.
(٨) هذا جزء من آية من سورة الحج رقم ٧٧ وهي: ﴿**اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم وافعلوا الخـ لعلكم تفلحون**﴾.
(٩) هذا جزء من آية من سورة المائدة رقم ٦٣.
(١٠) سورة آل عمران آية رقم ٢٥.
(١١) سورة الطور آية رقم ٢١.
(١٢) سورة غافر آية رقم ١٧.

أصابعهم في آذانهم من الصواعق﴾[1] ﴿وجعلوا لله شركاء الجن﴾[2] والخلق كقوله تعالى ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[3] ﴿وأخلق لكم من الطين﴾[4] ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾[5] والإحداث كقوله حكاية عن الخضر ﴿حتى أحدث لك منه ذكراً﴾[6] والابتداع كقوله تعالى ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾[7].

والجواب: أنه لما ثبت بالدلائل السالفة أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره. وجب جعل هذه الألفاظ مجازات عن التسبب العادي أي من صار سبباً عادياً للأعمال الصالحة، وعلى هذا القياس، أو جعل هذه الإسنادات مجازات لكون العبد سبباً لهذه الأفعال كما في بنى الأمير المدينة هذا في غير لفظ الكسب، فإنه يصح على حقيقته. والخلق فإنه بمعنى التقدير، والجعل بمعنى التصيير، وهو لا يستلزم إيجاد أمر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس، وجعل لزيد شريكاً. وأما على رأي الإمام وهو أن مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل، وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا إشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال.

الرابع: الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة، وأنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا ملجىء إلى الكفر والمعصية كقوله تعالى ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا﴾[8] ﴿كيف تكفرون بالله﴾[9] ﴿ما منعك أن تسجد﴾[10] ﴿فما لهم لا يؤمنون﴾[11] ﴿فما لهم عن التذكرة معرضين﴾[12] ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾[13] ﴿لم تصدون

(١) سورة البقرة آية رقم ١٩.
(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٠٠.
(٣) سورة المؤمنون آية رقم ١٤.
(٤) هذا جزء من آية من سورة آل عمران رقم ٤٩.
(٥) سورة المائدة آية رقم ١١٠.
(٦) سورة الكهف آية رقم ٧٠.
(٧) سورة الحديد آية رقم ٢٧.
(٨) سورة الإسراء آية رقم ٩٤.
(٩) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٢٨.
(١٠) سورة ص آية رقم ٧٥.
(١١) سورة الانشقاق آية رقم ٢٠.
(١٢) سورة المدثر آية رقم ٤٩ وقد جاءت هذه الآية محرفة بلفظ (معرضون) بدلاً من (معرضين).
(١٣) سورة آل عمران. آية رقم ٧١.

عن سبيل الله﴾[1] وأمثال ذلك. وعلى مذهب المجبرة لهم أن يجادلوا ويقولوا إنك خلقت فينا الكفر، وعلمته وأردته، وأخبرت به، وخلقت قدرة وداعية، يجب معهما الكفر، وكل هذه موانع من الايمان، فيكون القرآن حجة للكافر، وقد أنزل ليكون حجة عليه. وإلى هذا أشار الصاحب بن عباد[2] وكان غالياً في الرفض والاعتزال ساعياً في تربية أبي هاشم الجبائي ورفع قدره، وإعلاء ذكره حيث قال: كيف يأمر بالايمان ولم يرده، وينهى عن الكفر وأراده، ويعاقب على الباطل ويقدره، وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول ﴿أنى يصرفون﴾[3] ويخلق فيهم الإفك ثم يقول ﴿أنى يؤفكون﴾[4] وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول ﴿كيف تكفرون﴾[5] وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال ﴿لم تلبسون الحق بالباطل﴾[6] وصدهم عن السبيل ثم يقول ﴿لم تصدون عن سبيل الله﴾[7] وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول ﴿وماذا عليهم لو آمنوا﴾[8] وأذهب بهم عن الرشد ثم قال ﴿فأين تذهبون﴾[9] وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال ﴿فما لهم عن التذكرة معرضين﴾[9].

والجواب: أن المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة، وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية.

الخامس: الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى ﴿فمن شاء

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ٩٩.

(٢) هو إسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم، وزير غلب عليه الأدب، لقب بالصاحب لصحبته مؤيد الدولة من صباه فكان يدعوه بذلك ولد في الطالقان من أعمال قزوين عام ٣٢٦ هـ وتوفي بالري عام ٣٨٥ هـ له تصانيف منها المحيط والكشف عن مساوىء شعر المتنبي، وعنوان المعارف وذكر الخلائف.

(٣) هذا جزء من آية من سورة غافر آية رقم ٦٩.

(٤) هذا جزء من آية من سورة المائدة رقم ٧٥.

(٥) هذا جزء من آية من سورة البقرة رقم ٢٨.

(٦) سورة آل عمران آية رقم ٧١

(٧) سورة آل عمران آية رقم ٩٩.

(٨) سورة التكوير جزء من آية رقم ٢٦.

(٩) سورة المدثر آية رقم ٤٩.

فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[1] **﴿اعملوا ماشئتم﴾**[2] **﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾**[3] **﴿فمن شاء ذكره﴾**[4] **﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾**[5].

والجواب: أن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا، لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى. **﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله﴾**[6] وفي تعداد هذه الأنواع إفرادها إطالة، وقد فصلها الإمام في كتبه سيما المطالب العالية، وأورد أيضاً أحاديث كثيرة توافق أنواع الآيات. واقتصر في الجواب على أن الأدلة السمعية متعارضة، فالتعويل على العقليات وعمدته في ذلك دليل الداعي الموجب، ودليل العلم الأزلي، ولذا نقل عن بعض أذكياء المعتزلة أنه كان يقول «هما العدوان للاعتزال وإلا فقدتم الدست».

وأما دليل الإرادة فقد أورده الموافق في عدادهما فلا معول عليه عندهم، لتجويزهم وقوع خلاف مراداً لله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ولهذا ألزم المجوسي عمرو بن عبيد[7] حين قال له: «لم لا تسلم فقال: لأن الله لم يرد إسلامي.

فقال: إن الله يريد إسلامك لكن الشياطين لا يتركونك.

فقال المجوسيّ: فأنا أكون مع الشريك الغالب».

---

(١) سورة الكهف آية رقم ٢٩.
(٢) هذا جزء من آية من سورة فصلت رقم ٤٠.
(٣) سورة المدثر آية رقم ٣٧.
(٤) هذا جزء من آية من سورة فصلت رقم ٤٠.
(٣) سورة المدثر آية رقم ٣٧.
(٤) سورة المدثر آية رقم ٥٥.
(٥) سورة الإنسان آية رقم ٢٩.
(٦) سورة التكوير آية رقم ٢٩ وسورة الإنسان آية رقم ٣٠.
(٧) هو عمرو بن عبيد أبو عثمان البصريّ. شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها كان جده من سبي فارس، وأبوه نساجاً ثم شرطياً للحجاج في البصرة له رسائل وكتب الرد على القدرية، وبعض العلماء يراه مبتدعاً قال يحيى بن معين: كان من الدهرية الذين يقولون: إنما الناس مثل الزرع، توفي عام ١٤٤ هـ. راجع الروض الأنف ٢: ١٩ ووفيات الأعيان ١: ٣٨٤

خاتمة في فصل النزاع
العبد مضطر في صورة المختار
فصل

(خاتمة: امتناع الترجح بلا مرجح وعدم العلم بتفاصيل الأفعال يعود إلى الجبر وحسن المدح والذم والأمر والنهي، وكون الأفعال تابعة لقصد العبد وداعية إلى المقدور، وكون العبد منبع النقصان يليق بالجبر، وكثرة السفه، والعبث والقبح في الأفعال بالقدر والآيات والآثار متكاثرة في الجانبين. فالحق أنه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين إذ المبادىء القريبة على الاختيار، والبعيدة على الاضطرارية، فالإنسان مضطر في صورة المختار).

يشير إلى ما ذكره الإمام الرازي من أن حال هذه المسألة عجيبة. فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب أن ما يمكن الرجوع إليها فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على أنه لا بد لترجح الفعل على الترك من مرجح، ليس من العبد، ومعول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادراً على فعله لما حسن المدح والذم، والأمر والنهي، وهما مقدمتان بديهيتان، ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تفاصيل أحوال الأفعال غير معلومة للعبد، واعتماد القدرية على أن أفعال العباد واقعة على وقوع مقصودهم ودواعيهم، وهما متعارضان. ومن الإلزامات الخطابية أن القدرة على الإيجاد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع النقصان، وأن أفعال العباد تكون سفهاً وعبثاً فلا تليق بالمتعالي عن النقصان، وأما الدلائل السمعية، فالقرآن مملوء بما يوهم الأمرين، وكذا الآثار. فإن أمة من الأمم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الأوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل: إن وضع النرد على الجبر، ووضع الشطرنج[1] على القدر. إلا أن مذهبنا أقوى بسبب أن القدح في

(١) شطرنج: لعبة قديمة يلعبها شخصان على رقعة مربعة بها ٦٤ مربعاً ذات لونين مختلفين أحدهما فاتح والآخر غامق، ولكل لاعب ١٦ قطعة يلعب بها، ومن المعتقد أن أصل اللعبة هندي، ثم انتقلت إلى =

قلوبنا لا يترجح، لكن الأمر لا يترجح لممكن إلا بموجح يوجب السداد، باب إثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين: انه لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن من المبادىء القريبة لأفعـال العباد على قدرته واختياره، والمبادىء البعيدة على عجزه واضطراره. فإن الإنسان مضطر في صورة مختار، كالقلم في يد الكاتب، والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء، قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني.

= فارس، ومنها إلى بلاد الشرق، وأغلب الظن أن العرب نقلوها إلى الأندلس ومنها انتقلت إلى أوروبا، وقد بدأت مباريات الشطرنج العالمية في لندن عام ١٨٥١ ومذ ذلك الوقت تقام المباريات الدولية كل عام.

أفعاله بقضاء الله وقدره

قال (وأفعاله بقضاء الله تعالى)

(**وقدره بمعنى خلقه، وتقديره ابتداء أو بوسط موجب والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي، وعند المعتزلة لا يصلح إلا بمعنى الإعلام والكتبة أو بمعنى الإلزام في الواجبات خاصة، وقالت الفلاسفة: القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة، والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة. ودخول الشر في القضاء بالتبعية**).

قد اشتهر من بين[1] أكثر الملل أن الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره، وهذا يتناول أفعال العباد، وأمره ظاهر عند أهل الحق لما تبين أنه الخالق لها نفسها، أو الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها، فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى ﴿**فقضاهن سبع سموات**﴾[2] وقوله تعالى ﴿**وقدر فيها أقواتها**﴾[3] ولا يستقيم هذا عند القدرية، وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والإلزام كما في قوله تعالى ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾[4] وقوله تعالى ﴿**نحن قدرنا بينكم الموت**﴾[5] فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي، وقد يراد بهما الإعلام والتبيين لقوله تعالى ﴿**وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض**﴾[6] الآية وقوله تعالى ﴿**إلا امرأته قدرناها من الغابرين**﴾[7] أي أعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا جميع الأفعال بالقضاء والقدر.

---

(١) في (ب) بزيادة حرف الجر (من).
(٢) سورة فصلت آية رقم ١٢.
(٣) سورة فصلت آية رقم ١٠.
(٤) سورة الإسراء آية رقم ٢٣.
(٥) سورة الواقعة آية رقم ٦٠.
(٦) سورة الإسراء آية رقم ٤.
(٧) سورة النمل آية رقم ٥٧.

وقالت الفلاسفة لما[1] كانت جميع صور الموجدات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها، وكان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفاً على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً فضلاً عن أكثر، وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها، وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى العقل قدر بلطيف حكمته زماناً يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل، فالقضاء عبارة من وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع، والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد، كما قال عز من قائل ﴿ **وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم** ﴾[2].

قالوا ودخول الشر في القضاء الإلهي على سبيل التبع، فإن الموجود إما خير محض كالعقول والأفلاك، أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم، فإن المرض وإن كثر فالصحة أكثر منه، ولما امتنع عقلاً إيجادها[3] في هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية، فإن المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة إيجاده لأن ترك الخير الكثير، لأجل الشر القليل شر كثير، فدخل الشر في القضاء، وإن كان مكروهاً غير مرضي

---

(١) في (أ) كما بدلاً من (لما).

(٢) سورة الحجر آية رقم ٢١.

(٣) في (أ) إيجاد ما بدلاً من (إيجادها).

ذم القـدرية
والنصوص الدالة عليه

قال (ثم لا خلاف في ذم القدرية)

(حتى قال النبي ﷺ «لعنت القـدرية على لسـان سبعـين نبياً»[1] وسمـوا بذلك لإفراطهم في نفيه وما يقولون من أن المثبت له أولى بالانتساب إليه مردود بقوله ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»[2] وقوله ﷺ «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله، فيقوم القدرية» وبأن من يضيف القدر إلى نفسه أولى بهذا الاسم ممن يضيفه إلى ربه).

قد ورد في صحاح الأحاديث «لعنت القدرية على لسان سبعين نبياً» والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته، سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه، وكثرة مدافعتهم إياه، وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد، وليس بشيء لأن المناسب حينئذ القدري بضم القاف، وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيئته. لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته، ويقول به كالجبرية والحنفية[3] والشافعية[4]، لا إلى ما ينفيه. ورد بأنه صح عن النبي ﷺ قوله

---

(١) لم نعثر على تخريج هذا الحديث رغم البحث والتقصي في كتب الأحاديث.

(٢) الحديث رواه أبو داود في السنة ١٦، وأحمد بن حنبل ٢: ٨٦، ٥: ٤٠٧ ولفظه عند أبي داود: مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر.

(٣) هم أتباع الإمام أبو حنيفة، أحد الأئمة الأربعة من أصحاب المذاهب الإسلامية. وتميز المذهب الحنفي بالمرونة لاعتماد أبي حنيفة على القياس كمصدر هام من مصادر التشريع الإسلامي ومن رجال المذهب الحنفي القاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، والإمام زفـر وكثير من الدول الإسلامية تأخذ بالمذهب الحنفي.

(٤) الشافعية: أتباع الإمام محمد بن إدريس الشافعي، أحد الأئمة الأربعة من أصحاب المذاهب الإسلامية، واستقى الشافعي فقهه من خمسة مصادر. وقد نص عليها في كتاب الأم. الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت ثم الثانية الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول أصحاب رسول الله ـ ﷺ ـ ولا نعلم لهم مخالفاً منهم والرابعة، اختلاف أصحاب النبي ـ ﷺ في ذلك، الخامسة القياس، ولا يصار إلى شيء ما دام الكتاب والسنة، وهما موجودان. وقد توفي الشافعي عام ٢٠٤ هـ.

«القدرية مجوس هذه الأمة» وقوله «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله . . ؟ فيقوم القدرية» ولا خفاء في أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله، والشر إلى الشيطان ويسمونهما، يزدان، وإهرمن، وأن من لا يفوض الأمور كلها إلى الله، ويعترض لبعضها[١] فينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وأيضاً من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى ربه. فإن قيل روي عن النبي ﷺ أنه قال لرجل قدم عليه من فارس «أخبرني بأعجب شيء رأيت» فقال رأيت أقواماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم. فإن قيل لهم لم تفعلون ذلك. قالوا قضاء الله علينا وقدره.

فقال عليه السلام «سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم، أولئك مجوس أمتي»[٢] وروى الأصبغ بن نباتة[٣] أن شيخاً قام إلى علي بن أبي طالب بعد انصرافه من صفين[٤]، فقال أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة[٥] وبرأ النسمة ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا قلعة[٦] إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الأجر شيئاً فقال له مه أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون. وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (لبعضها).

(٢) لم نعثر على هذا الحديث في كتب الصحاح ولعلنا بمشيئة الله في طبعة أخرى يوفقنا الله إليه.

(٣) الأصبغ بن نباتة التميمي ثم الحنظلي أبو القاسم الكوفي. روى عن عمرو بن علي، والحسن بن علي، وعمار بن ياسر، وروى عنه سعد بن طريف والأجلح وثابت وغيرهم قال ابن معين ليس بثقة، وقال النسائي متروك الحديث وقال ابن أبي حاتم عن أبيه لين الحديث وقال الدار قطني منكر الحديث، وقال البزار أكثر أحاديثه عن علي لا يرويها غيره.

(٤) موقعة صفين: بكسر الصاد، وكسر الفاء مشددة، بزنة سجين موضع بقرب الرقة على شاطىء الفرات من الجانب الغربي، وفيه وقعت الحرب بين علي ومعاوية في سنة سبع وثلاثين في غرة صفر وقتل في هذه الحرب كثير من أصحاب رسول الله ـ ﷺ وكان مدة المقام بصفين مائة يوم وعشرة أيام، وكانت عدة الوقائع تسعين وقعة، وفي إحداها قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب.

(٥) في (ب) خلق الجنة وهو تحريف.

(٦) في (أ) تلة بدلاً من (قلعة).

الشيخ كيف والقضاء القدر ساقنا، فقال ويحك لعلك ظننت قضاء[1] لازماً، وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمي عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً، وكلف يسيراً، لم يعص مغلوباً، ولم يطع مستكرهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه**﴾[2] وعن الحسن بعث الله تعالى محمداً إلى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى ﴿و إذا **فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها** آباءنا **والله أمرنا بها**﴾[3].

قلنا ما ذكر لا يدل إلا على أن القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وإرادته يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. ومن وقاحتهم أنهم يروجون باطلهم بنسبته إلى مثل أمير المؤمنين علي وأولاده رضي الله عنهم. وقد صح عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة، فقال «ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره» وأنه حين أراد حرب الشام قال: «شمرت عن ثوبي ودعوت قنبراً»:

قدم لوائي لا تؤخر حذراً   لن يرفع الحذار ما قد قدرا

وأنه قال لمن قال إني أملك الخير والشر والطاعة والمعصية «**تملكها مع الله أو تملكها** بدون الله، فإن قلت أملكها مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله، وإن قلت أملكها

---

(١) في (ب) طبعت بدلاً من (ظننت).

(٢) سورة الإسراء آية رقم ٢٣.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٨ وقد جاءت هذه الاية محرفة في الأصل حيث جاءت (فإذا) بدلاً من (وإذا).

بدون الله فقد ادعيت أنك أنت الله» . فتاب الرجل على يده . وأن جعفر الصادق[1] ، قال لقدري : اقرأ الفاتحة فقرأ . فلما بلغ قوله ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين﴾[2] قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك أن الفعل منك ، وجميع ما يتعلق بالأقدار والتمكين والألطاف قد حصلت وتمت ، فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين .

---

(١) هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشميّ القرشيّ أبو عبد الله الملقب بالصادق . سادس الأئمة الاثني عشر عند الإمامية . كان من أجلاء التابعين وله منزلة رفيعة في العلم ، أخذ عنه جماعة منهم الإمامان أبو حنيفة ومالك ولقب بالصادق لأنه لم يعرف عنه الكذب قط له أخبار مع الخلفاء وكان جريئاً عليهم صداعاً بالحق له رسائل مجموعة في كتاب ورد ذكرها في كشف الظنون يقال إن جابر بن حيان قام بجمعها توفي سنة ١٤٨ هـ .
راجع وفيات الأعيان ١ : ١٠٥ وصفة الصفوة ٢ : ٩٤ .

(٢) سورة الفاتحة آية ٥ .

أقوال العلماء في التوليد

قال (فرع)

(لما ثبت استناد الكل إلى الله بطل ما ذهب إليه المعتزلة من التوليد[1] وفروعه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكاً بمثل ما مرَّ في خلق الأعمال وقال النظام لا فعل له إلاَّ ما يوجد في محل قدرته. وقال معمر إلا الإرادة. وقيل إلاَّ الفكر، والباقي لطبع المحل، لأنه قد لا يوافق الداعية، وقد لا يصح أن لا يفعله كما في السهم المرسل وردَّ بأنه لمانع، وأما تمسكنا بأنه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين، أو الترجح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر، ويدفعه آخر فمدفوع يمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة

ذهبت المعتزلة إلى أن فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلاً آخر في محل القدرة أو خارجاً عنه، وذلك معنى التوليد، وفرعوا[2] عليه فروعاً مثل أن المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في أن المتولد هل يقع في فعل الله تعالى[3] أم جميع أفعاله بطريق المباشرة وفي أن الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل العبد إلى غير ذلك، ولما ثبت استناد الممكنات إلى الله ابتداء بطل التوليد عن أصله. والمعتزلة

---

(١) يقول ابنُ حزم: تنازع المتكلمون في معنى عبروا عنه بالتوليد، وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره وفي حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات فقالت طائفة ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أوحى فهو فعل الإنسان والحي، واختلفوا فيما تولد من غير حي فقالت طائفة هو فعل الله. وقالت طائفة ما تولد من غير حي فهو فعل الطبيعة وقال آخرون كل ذلك فعل الله عز وجل. ثم قال والأمر بين وهو أن كل ما في العالم من جسم أو عرض في جسم أو من أثر جسم فهو خلق الله عز وجل. الخ.

راجع ما كتبه ابن حزم في هذا الموضوع فهو في غاية الجودة جـ ٣ من كتاب الفصل ص ٥٩ ـ وما بعدها.

(٢) في (ب) التوكيد وهو تحريف.

(٣) في (ب) بزيادة (فعل).

تمسكوا في كون المتولد فعلاً للعبد سواء تولد من فعله المباشر أو فعله المتولد كحركة الآلة، وحركة المتحرك بالآلة بمثل ما ذكروا في مسألة خلق الأعمال من وقوعه على وفق القصد، والداعية ومن حسن المدح والذم والأمر والنهي، بل استحسان المدح والذم على الأفعال المتولدة كالكتابة والصناعة[1] وإنشاء الكلام، والدفع والجذب والقتل والحرب، أظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرات لأنها لا تظهر ظهور المتولدات، وكذا الوقوع بحسب الدواعي أظهر فيها، لأن أكثر الدواعي إنما يكون إلى المتولدات.

والجواب: مثل ما مرَّ وذهب النظام من المعتزلة إلى أنه لا فعل للعبد إلا ما يوجد في محل قدرته والباقي بطبع المحل. وقال معمر لا فعل للعبد إلا الإرادة وما يحدث بعدها: إنما هو بطبع المحل وقيل لا فعل للعبد إلا الفكر، قالوا لو كان المتولد فعلنا لم يقع إلا بحسب دواعينا كالمباشرة[2] واللازم باطل، لأن كثيراً من أرباب الصناعات ينقضون أعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم وأغراضهم. وأيضاً لو كان فعلنا لصح منا أن لا نفعله بعد وجود السبب لأن شأن القادر صحة أن يفعل وأن لا يفعل، واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس.

والجواب: أن عدم الموافقة للفرض كمانع مثل الخطأ في تهيئة الأسباب، وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل إحداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فإن موافقة الفرض، وتمكن القادر من الترك والفعل إما يكونان عند وجود الأسباب وانتفاء الموانع، واحتج أصحابنا بوجوه.

الأول: أن الجسم الملتزق طرفاه بيدي قادرين إذا جذبه أحدهما ودفعه الآخر معاً فحركته إما أن تقع بمجموع القدرتين، فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد أو بإحداهما فيلزم الترجح بلا مرجح أو لا بهما وهو المطلوب، وفيه نظر إذ للخصم أن يمنع استقلال كل من القوتين بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الأمر أنها تستقل بإحداث حركة ذلك الجسم في الجملة.

---

(١): في (أ) الصباغة بدلاً من (الصناعة).
(٢) في (أ) المباشر بدلاً من (المباشرة).

الثاني: أنه لو كان مقدوراً للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى.

الثالث: أن السبب عندهم موجب للمسبب عند عدم المانع، فيلزم أن يكون الفعل المباشر مستقلاً بإيجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه.

الرابع: أنه لو كان بقدرة العبد لزم أن لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما إذا رمى الإنسان سهماً ومات. قيل إن أصاب السهم حياً فجرحه وأفضى إلى زهوق روحه بعد شهور وأعوام فهذه السرايات والآلام أفعال[١] حدثت[٢] بعدما صار الرامي عظاماً رميماً.

واعترض بأنه يجوز أن يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة، وبأن معنى كون[٣] المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له.

واعلم أن مذهب أصحابنا أن ما يقع مبايناً لمحل القدرة الحادثة لا يكون مقدوراً لها أصلاً.

إنها لا تتعلق إلا بما يقوم بمحلها، وإن كان بخلق الله، ثم[٤] انظر في الوجوه الأربعة: إنها على تقدير تمامها. هل تفيد ذلك؟ أم يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (أفعال).
(٢) في (ب) وجدت بدلاً من (حدثت).
(٣) في (ب) مبنى بدلاً من (معنى).
(٤) في (أ) في بدلاً من (ثم).

المبحث الثاني

في عموم إرادته تعالى

(في عموم إرادته الحق أن كل كائن مراد له، وبالعكس، لما أجمع عليه السلف من أن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، ولأنه خالق للكل مريده، وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فلا يريده، لأن الإرادة[1] صفة شأنها الترجيح والتخصيص لأحد المتساويين بالنظر إلى القدرة وصرف الداعية إلى الدليل ولو بالغير من الإرادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا أكثر من أن تحصى.

والمعتزلة لم يكتفوا بقطع إرادته عن القبائح، بل جزموا بأنها متعلقة بأضدادها. فجعلوا أكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده، تمسكاً بأن إرادة القبيح قبيحة.

وأن العقاب على ما أريد ظلم، وأن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه، وأن الإرادة تستلزم الأمر والرضاء والمحبة، والكل فاسد، ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[2] ﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[3] ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾[4] ﴿والله لا يحب الفساد﴾[5].

وأما الرد على الذين قالوا ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾[6] فلقصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا

---

(١) يقول صاحب المواقف: قال الحكماء إرادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الأكمل ويسمونه عناية، وقال ابن سينا العناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة إرادته تعالى هو علمه الخ.
المواقف جـ ٨ ص ٨١ - ٨٢ المقصد الخامس.

(٢) سورة غافر آية رقم ٣١.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٨.

(٤) سورة الزمر آية رقم ١٧.

(٥) سورة البقرة آية رقم ٢٠٥.

(٦) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.

بأسنا﴾[1] فجعلهم مكذبين. وصرح آخر: بأنه لو شاء لهداكم أجمعين. وقد يتمسك بقوله تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[2] وقوله تعالى ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾[3].

ورد الأول بعد تسليم العموم بأن المعنى لأمرهم بالعبادة أو ليتذللوا أو ليكونوا عباداً لي.

والثاني: بعد تسليم كون الإشارة إلى ما وقع بأن المعنى مكروهاً بين الناس وفي مجاري العادات).

مذهب أهل الحق أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل كائن، غير متعلقة بما ليس بكائن، على ما اشتهر من السلف، وروي مرفوعاً إلى النبي عليه السلام «إن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن»[4] لكن منهم من منع التفصيل بأن يقال إنه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال، إنه خالق الكل، ولا يقال: خالق القاذورات والقردة والخنازير، وخالفت المعتزلة في الشرور والقبائح، فزعموا أنه يريد من الكافر الايمان، وإن لم يقع لا الكفر وإن وقع، وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق، حتى أن أكثر ما يقع من العباد خلاف مراده. والظاهر أنه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده.

حكى أنه دخل القاضي عبد الجبار[5] داراً للصاحب بن عباد فرأى الأستاذ أبي إسحق الاسفرائني. فقال «سبحان من تنزه عن الفحشاء». فقال الأستاذ على الفور «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء» والتقصي عن ذلك[6]، بأنه أراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم، فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم

---

(١) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.

(٢) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.

(٣) سورة الإسراء آية رقم ٢٨.

(٤) الحديث رواه أبو داود في الأدب رقم ١٠١ بلفظ (لا قوة إلا بالله ما شاء الله كان).

(٥) هو عبد الجبار بن أحمد الهمزاني أبو الحسين: قاض أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالري، ومات فيها عام ٤١٥ هـ له تصانيف كثيرة منها تنزيه القرآن عن المطاعن (والأصول الخمسة) (والمغني في التوحيد).

لسان الميزان ٣: ٣٨٦ وتاريخ بغداد ١١: ١١٣.

(٦) في (ب) المقضى.

وقوع ذلك، كالملك إذا أراد دخول القوم داره رغبة واختياراً لا كرهاً واضطراراً، فلم يدخلوا ليس بشيء لأنه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم، وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على إرادته للكائنات أنه خالق لها بقدرته من غير إكراه، فيكون مريداً لها ضرورة أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي الفعل والترك(١)، وعلى عدم إرادته لما ليس بكائن أنه علم عدم وقوعه، فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه جهلاً والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة.

واعترض بأن خلاف المعلوم مقدور له في نفسه، والمقدور إذا كان متعلق المصلحة يجوز أن يكون مراداً وإن علم أنه لا يقع البتة وبأن من أخبره النبي الصادق بأن فلاناً يقتله البتة يعلم ذلك قطعاً مع أنه لا يريد قتله بل حياته.

والجواب أن هذا تمن لا إرادة، فإنها الصفة التي شأنها التخصيص والترجيح، وأما الآيات والأحاديث في هذا الباب، فأظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى، **﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة، وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله﴾(٢) ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾(٣) ﴿قل لا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾(٤) ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾(٥) ﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾(٦) ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾(٧) ﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾(٨) ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾(٩).**

---

(١) في (ب) العقل بدلاً من الفعل.
(٢) سورة الأنعام آية رقم ١١١.
(٣) سورة الأنعام آية رقم ١٢٥.
(٤) سورة هود آية رقم ٣٤.
(٥) سورة الأنعام آية رقم ٣٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في (ب) حيث قال: لجعلهم بدلاً من (لجمعهم).
(٦) سورة النحل آية رقم ٩.
(٧) سورة التوبة آية رقم ٥٥.
(٨) سورة القصص آية رقم ٥٦.
(٩) سورة يونس آية رقم ٢٥.

وللمعتزلة فيها تأويلات فاسدة، وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر، ويتحقق أنهم فيها محجوجون، وبوهقها مخنوقون، ولظهور الحق في هذه المسألة يكاد عامتهم به يعترفون، ويجري على ألسنتهم أن ما لم يشأ الله لا يكون. ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القسر والإلجاء، وحين سئلوا عن معناها تحيروا. فقال العلاف[1] معناها خلق الإيمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم.

وردّ بأن المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في إلزامنا[2] حين قلنا بأن الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا، فكيف بدون ذلك؟ فقال الجبائي: معناها خلق العلم الضروري بصحة الإيمان، وإقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري.

ورد بأن هذا لايكون إيماناً والكلام فيه على أن في بعض الآيات دلالة على أنهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه أبو هاشم معناها: أن خلق لهم العلم الضروري بأنهم لو لم[3] يؤمنوا لعذبوا عذاباً شديداً وهذا أيضاً فاسد، [4]، لأن كثيراً من الكفار كانوا يعلمون ذلك، وكذا إبليس ولا يؤمنون على أنه قال تعالى **﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها، ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾**[5]. يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على أنه إنما لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولاخفاء في أن الإيمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة. وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه:

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي مولى عبد القيس أبو الهذيل العلاف من أئمة المعتزلة ولد في البصرة عام ١٣٥ هـ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام، له مقالات في الاعتزال. كف بصره في آخر عمره مات عام ٢٣٥ هـ راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٠ ومروج الذهب ٢: ٢٩٨.

(٢) سقط من (أ) حرف الجر (في).

(٣) في (ب) بزيادة لفظ (الضروري).

(٤) في (أ) بزيادة لفظ (فاسد).

(٥) سورة السجدة آية رقم ١٣.

الأول: أن إرادة القبيح قبيحة، والله منزه عن القبائح.

وردّ بأنه لا قبيح منه غاية الأمر أنه يخفي علينا وجه حسنه.

الثاني: أن العقاب على ما أراده ظلم ورد بالمنع فإنه تصرف في ملكه.

الثالث: أن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه.

وردّ بالمنع إذ ربما لا يكون غرض الآمر الإتيان بالمأمور - كالسيد إذا أمر العبد امتحاناً له هل يطيعه أم لا؟ فإنه لا يريد شيئاً من الطاعة والعصيان، أو اعتذاراً عن ضربه بأنه لا يطيعه فإنه يريد منه العصيان، وكالمكره على الأمر بنهب أمواله، وكذا النهي.

فإن قيل: مأمور السلطان يبادر إلى المأمور به، معللاً بأنه مراد السلطان.

قلنا: لا مطلقاً. بل إذا ظهر أمارة الإرادة، وإنما يعلل مطلقاً بالأمر والإشارة والحكم.

الرابع: لو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان طاعة لأن معناها تحصيل مراد المطاع(١) لدورانه معه وجوداً وعدماً.

وردّ بالمنع بل هي موافقة الأمر وإنما تدور معه علمت الإرادة أو لم تعلم.

الخامس: لو كان مراداً لكان قضاء فوجب الرضاء به والملازمة وبطلان اللازم إجماع.

وردّ بأنه مقضى لاقضاء، ووجوب الرضا إنما هو بالقضاء دون المقضى، ودعوى أن المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقضى من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم والتقدير.

وقد يجاب بأن الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة، ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر.

---

(١) في (ب) الله بدلاً من (المطاع).

السادس: الآيات الشاهدة بنفي إرادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى ﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾[1] ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾[2] ﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾[3] ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾[4] ﴿والله لا يحب الفساد﴾[5] ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[6] ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ [7] الآية وذلك لأن الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم أن الكفر بمشيئة الله تعالى، وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه، وحكم بأنهم يتبعون فيه الظن دون العلم، وأنه كذب صراح.

والجواب: أنه لا يتصور منه الظلم لأن ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه.

فالإتيان [8] نفي للظلم بنفي لازمه أعني الإرادة لأن ما يفعله القادر المختار لايكون إلا مراداً، وليس فيهما أنه لا يريد ظلم زيد على عمرو لظهور أن المعنى على أنه لا يريد ظلماً منه، وأما نفي الأمر والرضاءو المحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض، وإرادة الإنعام، فهو يريد كفر الكافر ويخلقه، ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه.

وأما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الهزء والسخرية، وتمهيداً لعذر في الإشراك كما إذا قال القدريّ استهزاء بالسني، وقصد إلى إلزامه لوشاء الله رجوعي إلى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت، والدليل عليه أنه قال تعالى ﴿وكذلك كذب الذين من قبلهم﴾[9] فجعل مقالهم تكذيباً لا كذباً، ورتب عذاب الآباءعلى تكذيبهم

---

(١) سورة غافر آية رقم ٣١.
(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٠٨.
(٣) سورة الأعراف آية رقم ٢٨.
(٤) سورة الزمر آية رقم ١٧.
(٥) سورة البقرة آية رقم ٢٠٥.
(٦) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.
(٧) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.
(٨) في (ب) فالآيتان وهو تحريف.
(٩) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨.

لا كما زعم المستدل ولهذا صرح، في آخر الآية بنفي مشيئة هدايتهم، وأنه لوشاء لفعل البتة إزالة للوهم الذي ذهب إليه المستدل.

السابع: قوله تعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[1] دلّ على أنه أراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية.

ورد بعد تسليم دلالة لام الفرض على كون ما بعدها، مراداً بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا أو الجنون، فليخرج من مات على الكفر.

ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم إليه بدليل قوله تعالى ﴿**ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون**﴾[2] فكأنه قال وما خلقتهم لينفعوني بل لآمرهم بالعبادة أو ليتذللوا إليّ أما بالنسبة إلى المطيع فظاهر، وأما بالنسبة إلى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله، وإن تخرص وافترى. كذا في الارشاد لإمام الحرمين.

وذهب كثير من أهل التأويل إلى أن المعنى ليكونوا عباداً لي فتكون الآية على عمومها على أنها يعارضها قوله تعالى ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس**﴾[3] وقوله تعالى ﴿**إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً**﴾[4] وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى ﴿فالتقطه **آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً**﴾[5] إنما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد تنبيهاً على أخطائه، وكيف يتصور في علام الغيوب أن يفعل فعلاً لغرض يعلم قطعاً أنه لا يحصل البتة بل يحصل ضده. والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفهاً وعبثاً..؟

---

(١) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.

(٢) سورة الذاريات آية رقم ٥٧.

(٣) سورة الأعراف آية رقم ١٧٩.

(٤) سورة آل عمران آية رقم ١٧٨.

(٥) سورة القصص آية رقم ٨.

الثامن: قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾[1] جعل المنهيات مكروهة فلا تكون مرادة، لأن الإرادة والكراهة ضدان، ورد بعد تسليم كونه إشارة إلى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بأن المعنى أنها مكروهة عند الناس وفي مجال العادات لا عند الله فيلزم المحال.

وأما جعل المكروه مجازاً عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك إشارة إلى المنهي.

(١) سورة الإسراء آية رقم ٣٨.

المبحث الثالث

لا حكم للعقل بالحسن والقبح

(قال: المبحث الثالث.

لا حكم للعقل بالحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله تعالى، خلافاً للمعتزلة، وأما بمعنى صفة الكمال والنقص أو ملاءمة الغرض أو الطبع وعدمها فلا نزاع. فعندنا الحسن بالأمر، والقبح بالنهي، بل عينهما وعندهم الأمر للحسن، والنهي للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل ضرورة أو نظراً كان الشرع كاشفاً لا مبيناً).

في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث أفعال الباري تعالى مع أنها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي يذكره. أعني المأمور به والنهي عنه نظراً إلى أنهما بخلقه، ومن آثار فعله، وإلى أنهما بتفسير الخصم يتعلقان بأفعال الباري إثباتاً ونفياً. وقد اشتهر أن الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان، وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل، وبمعنى الملاءمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم، وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجاري العادات، فإن ذلك يدرك بالعقل. ورد الشرع أم لا، وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلاً والثواب والعقاب آجلاً. ومبنى التعرض للثواب والعقاب على أن الكلام في أفعال العباد، فعند ذلك بمجرد الشرع بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى، بل ما ورد الأمر به فهو حسن، وما ورد النهي عنه فقبيح من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسناً وبالعكس وعندهم للفعل[1] جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله

(١) في (ب) للعقل بدلاً من (للفعل).

تعالى، يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع، وقبح الصدق الضار، أو بورود الشرع، كحسن صوم يوم عرفة، وقبح صوم يوم عيد.

فإن قيل: فأي فرق بين المدعيين في[1] هذا القسم.

قلنا: الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر به فحسن، ونهى عنه فقبح، وعندهم من مقتضاياته بمعنى أنه حسن فأمر به، أو قبح فنهى عنه، فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو لجهاته، ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبيح يتناول بعضها فعل الباري، وفعل غير المكلف، والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح، وفوائد شرح مختصر الأصول.

---

(١) في (ب) المذهبين بدلاً من (المدعيين).

أدلة أهل السنة

(قال لنا:

من السمع قوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾[1] ومن العقل وجوه:

الأول: لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف حسناً وقبحاً، كالقتل حداً وظلماً، والضرب تأديباً وتعذيباً، والكذب أو الصدق إنقاذاً وإهلاكاً.

الثاني: لو كانا بالذات لما اجتمعا كما في أخبار من قال لأكذبن غداً أو هذا الذي تكلم به كاذب.

الثالث: العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لامدح ولا ذم من الله تعالى إلا على ما يستقل العبد به.

وأما الاستدلال بأنهما لو كانا حقيقين، وهما ثبوتيان لكونهما مقتضى اللا حسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى، بل قيام الموجود بالمعدوم لأنهما لكونهما الداعي والصارف يتقدمان الفعل. وبأنه إذا اختلفت الأفعال حسناً وقبحاً بالذات، أو الاعتبار ويبطل اختيار الباري في شرعية الأحكام وتعيين الحلال والحرام فضعيف).

تمسك أصحابنا بوجوه يدل بعضها على أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه، وبعضها على أنهما ليسا لذاته خاصة.

الأول: لو حسن الفعل أو قبح عقلاً لزم تعذيب تارك الواجب، ومرتكب الحرام، سواء ورد الشرع أم لا بناء على أصلهم في وجوب تعذيب من استحقه إذا

---

(١) سورة الإسراء آية رقم ١٥.

مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾[1].

الثاني: لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا قبيحاً عقلاً، واللازم باطل باعترافكم. وجه اللزوم أن فعل العبد إما اضطراري، وإما اتفاقي. ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلاً.

أما الكبرى فبالاتفاق، وأما الصغرى فلأن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك، وإن تمكن فإن لم يتوقف الفعل على مرجح، بل صدر عنه تارة، ولم يصدر أخرى بلا تجدد أمر كان اتفاقياً على أنه يفضي إلى الترجح بلا مرجح؛ وفيه انسداد باب إثبات الصانع، وإن توقف فذلك المرجح إن كان من العبد، فينقل الكلام إليه ويتسلسل، وإن لم يكن فمعه إن لم يجب الفعل، بل صح الصدور واللا صدور، عاد الترديد ولزم المحذور، وإن وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور.

واعترض بأن المرجح هو الإرادة التي شأنها الترجيح والتخصيص، وصدور الفعل معه، عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب إلا عند أبي الحسين.

ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف.

وأجيب أنه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء إلى مرجح لا يكون من العبد، ويجب معه الفعل، ويبطل استقلال العبد، ومثله لا يحسن ولا يقبح، ولا يصح التكليف به. عندهم وأما الاعتراض بأنه استقلال في مقابلة الضرورة، ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه.

الثالث: لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة، واللازم باطل فيما إذا[2] تعين الكذب، لإنقاذ نبي من الهلاك، فإنه يجب قطعاً فيحسن، وكذا كل فعل يجب تارة، ويحرم أخرى كالقتل، والضرب حداً وظلماً.

---

(١) سورة الإسراء آية رقم ١٥.

(٢) في (أ) بزيادة (إذا).

واعترض بأن الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه إلا إذا[1] ترك إنجاء النبي أقبح منه، فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصاً عن ارتكاب الأقبح، فالواجب الحسن هو الإنجاء لا الكذب. وهذا إذا سلمنا عدم إمكان التخليص بالتعريض وإلا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب[2].

والجواب: أن هذا الكذب لما تعين سبباً وطريقاً إلى الإنجاء الواجب كان واجباً فكان حسناً. وأما القتال[3] ومحصله[4] الضرب حداً فأمرهما ظاهر.

الرابع: لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في إخبار من قال لأكذبن غداً. لأنه إما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه، وإما كاذب فيلزم لكذبه قبحه، ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه، وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغدي كاذباً، فإنه لكذبه قبيح، ولاستلزامه صدق الكلام الأول حسن أو لأنه إما حسن فلا يكون القبح ذاتياً للكذب، وإما قبيح فيكون تركه حسناً مع استلزامه كذب الكلام الأول وهو قبيح، ومبني الاستلزام على انحصار الأخبار الغدي في هذا[5] الواحد. وقد يقرر بأنه إما صادق، وإما كاذب، وأياً ما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه، ومبنى الكل على أن ملزوم الحسن حسن، وملزوم القبيح قبيح، وأن كل حسن أو قبح ذاتي، ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد، فيجتمع الحسن والقبح، وذلك إذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الإخبار عن نفسها بعدم الصدق، فيتلازم فيها الصدق والكذب، كما تقول هذا الكلام الذي أتكلم به الآن[6] ليس بصادق، فإن صدقها يستلزم عدم صدقها

---

(١) في (ب) إن بدلاً من (إذا).

(٢) الحديث رواه البخاري في باب الأدب رقم ١١٦، والمعاريض من التعريض خلاف التصريح، ومندوحة، فسحة ومتسع. وأخرجه الطبري في التهذيب والطبراني في الكبير ورجاله ثقات، وأخرجه ابن عدي من وجه آخر عن قتادة مرفوعاً، وأخرجه أبو بكر بن كامل في فوائده والبيهقي في الشعب من طريقه.

(٣) في (ب) القتل بدلاً من (القتال).

(٤) في (أ) بزيادة (ومحصله).

(٥) في (أ) بزيادة (هذا).

(٦) في (أ) بزيادة لفظ (الآن).

وبالعكس، وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وأمسي، فيقال الكلام الذي أتكلم به غداً ليس بصادق أو لاشيء مما أكلم به غداً بصادق خارجية، ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به أمس صادق، فإن صدق كل من الكلام الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس، وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الأذكياء، ولهذا سميتها **مغلطة** جذر الأصم[1]، .ولقد تصفحت الأقاويل فلم أظفر بما[2] يروي الغليل[3]، وتأملت كثيراً، فم يظهر إلا أقل من القليل[4]، وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالاً للحكم أي للنسبة الإيجابية أو السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا، قد يكون حكماً أي محكوما به محمولاً على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا هذا صادق، وذاك كاذب، ولا يتناقضان إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد، أو حكمين على موضوع واحد بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالاً للحكم، والآخر حكماً لاختلاف المرجع اختلافاً جلياً. كما في قولنا: السماء تحتنا. صادق أو كاذب أو خفياً. كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة، فأما إذا فرضناها كاذبة لم يلزم إلا صدق نقيضها، وهو قولنا هذا الكلام صادق، فيقع[5] الصدق حكماً للشخصية لا حالاً لحكمها، وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضنا، والصدق حال للنسبة الإيجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الأصل، فلم يجتمعا حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا إذا فرضناها صادقة، وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية والآخر إلى موضوعها. لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال.

الخامس: لو كان الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مرّ من الدليل، وجه اللزوم أن حسن الفعل مثلاً أمر زائد عليه،

---

(١) جذر الأصم: (هو الكسر الذي لا يمكن النطق به).

(٢) في (ب) إلا بدلاً من (بما).

(٣) في (ب) أقل القليل بدلاً من (القليل).

(٤) سقط من (ب) من وتأملت إلى قوله: القليل).

(٥) في (ب) فيمتنع بدلاً من (فيقع).

لأنه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه أو قبحه، ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه، وهذا معنى العرض، أما عدم القيام بنفسه، فظاهر. وأما الوجود فلأن نقيضه لا حسن وهو سلب إذا لم يكن سلباً لاستلزم محلاً موجوداً فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن وهذا باطلٌ بالضرورة وإذا كان أحد النقيضين سلبياً، كان الآخر وجودياً ضرورة امتناع النقيضين ثم إنه صفة[1] للفعل الذي هو أيضاً عرض يلزم قيام العرض بالعرض، واعترض بأن النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع، وبأن صورة السلب أعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم أن يكون سلباً محضاً لجواز أن يكون مفهوماً كلياً يصدق على أفراد بعضها وجودي، وبعضها عدمي كالأمكن[2] الصادق على الواجب والممتنع، وبأنه منقوض بإمكان الفعل، فإنه ذاتي له مع إجراء الدليل فيه، وإنما لم ينقضوا الدليل بأنه يقتضي أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض، لأن الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض، ومتعلق بالفعل لا صفة له، وقد بينا ذلك في شرح الأصول.

السادس: لو حسن الفعل أو قبح لذاته أو لصفاته وجهاته[3] لم يكن الباري مختاراً في الحكم واللازم باطل بالإجماع. وجه اللزوم أنه لا بد في الفعل من حكم، والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري. بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لايصح تركه، وفيه نفي للاختيار.

واعترض بأنه وإن لم يفعل القبيح لصارف الحكمة[4]، لكنه قادر عليه، بتمكن منه، ولو سلم فالامتناع لصارف الحكمة لا ينفي الاختيار على أن الحكم عندكم قديم، فكيف يكون بالاختيار، اللهم إلا أن يقصد الإلزام أو يراد جعله متعلقاً بالأفعال.

---

(١) في (ب) صيغة بدلاً من (صفة).

(٢) في (ب) كلا إمكان بدلاً من (كالأمكن)

(٣) في (أ) وجله بدلاً من (وجهاته).

(٤) الحكمة: المعرفة بالدين، والفقه في التأويل، والفهم الذي هو سجية ونور من الله تعالى. قاله مالك ورواه عنه ابن وهب وقاله ابن زيد، وقال قتادة «الحكمة» السنة وبيان الشرائع، وقيل الحكم والقضاء خاصة. راجع تفسير القرطبي جـ ٢ ص ١٣١.

السابع: قبح الفعل أو حسنه إذا كان صارفاً عنه أو داعياً إليه كان سابقاً عليه، فيلزم قيام الموجود بالمعدوم.

واعترض بأن الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح أو الحسن عند الحصول.

حسن الإحسان وقبح العدوان
ليس موضع شك

قال (تمسكوا بوجوه: الأول: أن حسن الإحسان وقبح العدوان مما لا يشك فيه عاقل وإن لم يتدين[1]: قلنا: لا بالمعنى المتنازع.

الثاني: من استوى في غرضه الصدق والكذب، وإنقاذ الغريق وإهلاكه يؤثر الصدق والإنقاذ وما ذاك إلا لحسنهما عقلاً.

قلنا: بل لكونهما أصلح وأوفق لغرض العامة وأليق برقة الجنسية، على أن هذا القطع إنما هو عند فرض التساوي ولا تساوي فإنه محال.

الثالث: لو كان بالشرع لما ثبت أصلاً لأن امتناع كذب الباري، وأمره بالقبح، ونهيه عن الحسن يكون أيضاً بالشرع فيدور.

قلنا: قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على أنا لا نجعل الحسن بالأمر بل نفسه ولا دور حينئذ.

الرابع: ـ لو لم يقبح منه الكذب وإظهار المعجزة عند الكاذب لم تثبت النبوة.

قلنا: ربما يمكن الشيء ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات.

الخامس: من عرفه بذاته وصفاته وإنعاماته، ثم أشرك به ونسب إليه ما لا يليق به من الزوجية والولد، وسائر سمات الحدوث والنقصان، وأصر على الكفران، وعبادة الأوثان، علم قطعاً أنه في معرض الذم والعقاب.

قلنا: لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه.

السادس: لو لم يكن وجوب النظر عقلياً لزم إفحام الأنبياء عليهم السلام وقد

---

(١) في (ج) (تبين).

مرّ ولقوة الأخيرين ذهب البعض منا إلى الحسن والقبح عقلاً في بعض الأفعال).

للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين وجوه:

الأول: وهو عمدتهم القصوى أن حسن مثل العدل والإحسان، وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة[1] والدهرية[2] وغيرهم، بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات. وذلك مع اختلاف أغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواصفاتهم. فلولا أنه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك.

والجواب: منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع، وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى، واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه، بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها، ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بأنا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم، وبالقبح خلافه، وأما اعتراضهم بأنه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد، فكذا في الغائب قياساً، فلا يخفى ضعفه. كيف، وغير المتشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب.

الثاني: أن من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح أصلاً ولا علم باستقرار الشرائع على تحسين الصدق، وتقبيح الكذب، فإنه يؤثر الصدق

---

(١) طائفة دينية موطنها الهند تنتسب إلى إبراهام، والبراهمة هم طبقة الكهنة والحكام والفلاسفة أعلى المراتب في الديانة الهندوكية ويمثلون طبقة اجتماعية وراثية خاصة يقول الشهرستاني: ثم إن البراهمة تفرقوا أصنافاً فمنهم أصحاب البددة .أي البوذيين راجع ما كتبه البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة». وفيه تفصيل لهذا المذهب وما تفعله هذه الطائفة.

(٢) مذهب اعتقادي اشتق اسمه من الدهـ _ والقول بأزليته وقدمه وأن الحياة بما في ذلك أفعال البشر تجري نتيجة للقوانين الطبيعية وإلى هذا تشير الآية ﴿**وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون**﴾. ويستتبع ذلك اعتقادهم أن المادة لا تفنى، وأن الحواس هي أبواب المعرفة دون غيرها وأن المحسوسات هي الحقيقة الثابتة لهذا كثيراً ما يطلق على الدهريه اسم المادية أو الطبيعية وإن كانت تختلف الواحدة عن الأخرى في بعض الوجوه وقد نشأت هذه المدرسة في التفكير الإسلامي نتيجة للتأثر بترجمات الفلسفة اليونانية.

راجع القاموس الإسلامي جـ٢ ص ٣٩٧.

قطعاً وما ذاك إلا لأن حسنه ذاتي ضروروي عقلي، وكذلك إنقاذ من أشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحاً وثناء.

والجواب: أن إيثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض إنما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص، واندفاع حاجته لا على الإطلاق. كيف والصدق ممدوح، والكذب مذموم عند العقلاء. وعلى مذهبكم عند الله أيضاً بحكم العقل. ولو فرضنا الاستواء من كل وجه، فلا نسلم إيثار الصدق قطعاً، وإنما القطع بذلك عند الفرض والتقدير، فيتوهم أنه قطع عند وقوع المقدر المفروض، وقد أوضحنا الفرق في فوائد شرح[1] الأصول.

وأما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة، وكله يتصور[2] مثل تلك الحالة لنفسه، فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه إلى استحسانه من نفسه في حق غيره.

وبالجملة لا نسلم أن إيثار الصدق والإنقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنها إنما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لأمر آخر.

الثالث: لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبتا أصلاً، لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه، وبكذب ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به، وذلك إما بالعقل والتقدير أنه معزول لا حكم له. وإما بالشرع فيدور.

والجواب: أنّا لا نجعل الأمر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم، بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح، والقبح عن كونه متعلق النهي والذم. قال إمام الحرمين: ومما يجب التنبيه له أن قولنا لا يدرك الحسن والقبح إلا

---

(١) هذا الكتاب لعز الدولة سعيد بن منصور المعروف بابن كمونة المتوفي سنة ٦٧٦ هـ أتى فيه بجميع ألفاظ ابن سينا من غير إخلال إلا بما هو لضرورة اندراج الكلام وخرج ما التقطه من كتب الحكماء ومن شرح العلامة نصير الدين وما استنبطه فكره فصار كتاباً كالشرح للإشارات وسماه «شرح الاصول والجمل من مهمات العلم والعمل». ولعل صاحب المقاصد عمل عليه بعض الخطوط والتعليقات.

(٢) في (ب) وكأنه بدلاً من (وكله).

بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائداً على الشرع موقوفاً إدراكه عليه وليس الأمر كذلك. بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح، فإذا وصفنا فعلاً بالوجوب، فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب، وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً، وكذا الحظر.

هذا وقد بيّنا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور.

الرابع: لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز إظهار المعجزة على يدالكاذب وفيه انسداد باب إثبات النبوة.

والجواب: أن الإمكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع أصلاً كسائر العاديات.

الخامس: إنا قاطعون بأنه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته، وصفاته أن يشرك به، وينسب إليه الزوجة والولد، وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى أنه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أو لم يرد.

والجواب: أن مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك، واستمرار العادات بمثله في الشاهد فصار قبحه مركوزاً في العقول حيث يظن أنه بمجرد حكم العقل.

السادس: لو لم يكن وجوب النظر، وبالجملة أول الواجبات عقلياً لزم إفحام الأنبياء وقد مرّ بجوابه، ولقوة هاتين الشبهتين ذهب بعض أهل السنة وهم الحنفية إلى أن حسن بعض الأشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب أول الواجبات، ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعاً للتسلسل، وكحرمة الإشراك بالله، ونسبة ما هو في غاية الشناعة إليه على من هو عارف به وبصفاته، وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في أن كل واجب حسن، وكل حرام قبيح إلا أنهم لم يقولوا بالوجوب أو الحرمة على الله تعالى، وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله تعالى، والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير إيجاب ولا توليد، بل بإيجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض.

لا قبيح من الله تعالى

قال (المبحث الرابع)

(لا قبيح من الله تعالى وإن كان هو الخالق للكل، ولا واجب عليه وإن حسن أفعاله بحكم الشرع.

والمعتزلة لما قالوا بوجوب أشياء عليه، وثبوت قبائح بالعقل ذهبوا إلى أن يفعل البتة ما وجب ويترك ما قبح فوقع الإيقان على أنه لا يفعل قبيحاً، ولا يترك واجباً، واضطروا في تفسير الواجب عليه تعالى ثم اضطروا إلى أن معناه أنه يفعله البتة، وإن جاز تركه وهو مع كونه رجماً بالغيب مجرد تسمية).

لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحاً، ولا يترك واجباً. أما عندنا فلأنه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع، ولا يتصور في فعله. وأما عند المعتزلة فلأن كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة، وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة. وسيجيء ذكر ما أوجبوا عليه، فإن قيل: الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح، وقد خلقها الله تعالى.

قلنا: نعم إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح، فهو موجد القبائح لا فاعل لها.

فإن قيل: فلا يفعل الحسن أيضاً لأنه لا حكم عليه أمراً كما لا حكم عليه نهياً. والإجماع على خلافه.

قلنا: قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح، والثناء عند الله تعالى، وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر.

فإن قيل: الذي ثبت من مذهبنا هو أنه لا واجب عليه بمعنى أن شيئاً من أفعاله

ليس مما أمر الشارع به، وحكم بأن[1] فاعله يستحق المدح، وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة إنما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل، أو بمعنى اللزوم عليه كما في تركه من الإخلال بالحكمة.

قلنا: على الأول لا نسلّم أنه يستحق الذم عقلاً[2] على فعل أو ترك، فإنه المالك على الإطلاق. وعلى الثاني لا نسلم أن شيئاً من أفعاله يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز أن يكون له في كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدي إليها العقول، فإنه الحكيم الخبير على أنه لا معنى للزوم عليه[3] إلا عدم التمكن من الترك، وهو ينافي الاختيار. ولو سلّم فلا يوافق مذهبهم أن صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير أن ينتهي الوجوب. ولهذا اضطر المتأخرون منهم إلى أن معنى الوجوب على الله أنه يفعله البتة، ولا يتركه، وإن كان الترك جائزاً كما في العاديات. فإنا نعلم قطعاً أن جبل[4] أحد باق على حاله لم ينقلب ذهباً وإن كان جائزاً.

والجواب: أن الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بأن الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجباً جهالة وادعاءمن شرذمة بخلاف العاديات، فإنها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل، والعجب أنهم لا يسمون كل ما أخبر به الشارع من أفعاله واجباً عليه، مع قيام الدليل على أنه يفعله البتة.

---

(١) في (ب) فإن بزيادة (الفاء).

(٢) في (أ) بزيادة ؛(عقلاً).

(٣) فى (ب) لا لوم بدلاً من (للزوم).

(٤) الجبل في اللغة: المرتفع الشامخ من الأرض، وضده السهل والجمع جبال ويقال للجبال الأعلام والأطواد والرواسي وجاءت هذه الترادفات جميعاً في القرآن. قال تعالى: ﴿وله الجوار المنشئات في البحر كالأعلام﴾ وقال: ﴿فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم﴾ وقال: ﴿وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي﴾.

وجبل أحد: بالقرب من المدينة تنسب إليه المعركة التي نشبت بين المسلمين والمشركين من قريش في ١١ شوال عام ٣ هـ مارس ٦٢٤ م.

جواز تكليف ما لا يطاق ولا تعلل أفعاله تعالى

قال (المبحث الخامس)

(لا يمتنع تكليف ما لا يطاق، ولا تعلل أفعاله بالأغراض خلافاً للمعتزلة، وعمدتهم أن تكليف ما لا يطاق سفه، والفعل الخالي عن الغرض عبث، فلا يليق بالحكيم، وقد عرفت ضعفهما).

جعل أصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض من فروع مسألة الحسن والقبح، وبطلان القول، بأنه يقبح منه شيء، ويجب عليه فعل أو ترك، لأن المخالفين إنما عولوا في ذلك على أن تكليف ما لا يطاق سفه، والفعل الخالي عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث، وكلاهما قبيح، لا يليق بالحكمة، فيجب عليه تركه. والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق، حتى زعم بعض[1] جهلتهم أن غير العقلاء كالصبيان والمعاينة، يستقبح ذلك، بل البهائم أيضاً بلسان الحال حيث يحاربون بالقرون والأذناب وكثير من الأعضاء عند عدم الطاقة، وأنت خبير بأن هذا منافرة للطبع وألم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع، ومنهم من أثبته بقياس الغائب على الشاهد، فإن العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية، بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه، ويذمونهم على ذلك، معللين بالعجز وعدم الطاقة.

والجواب: أن ذلك من جهة قطع المستقبحين بأن أفعال العباد معللة بالأغراض وأن مثل ذلك مناف لغرض العامة، ومصلحة العالم، ولا كذلك تكليف علام الغيوب إما لتنزه أفعاله من[2] الغرض وإما لقصده حكماً ومصالح لا تهتدي إليها العقول.

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بعض).

(٢) في (ب) عن بدلاً من لفظ (من).

(٣) في (أ) بزيادة لفظ (إ...

فإن قيل: كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لا في التكليف لأسرار أخر كما في التحدي.

قلنا: نحن أيضاً إنما نعتبر احتمال أسرار أخر في ذلك التكليف، وفي تثبيت استحقاق العقاب.

قال (ثم المتنازع)

(في الأول ما أمكن في نفسه ولم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلاً كخلق الأجسام أو عادة كالصعود إلى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين. فإن الجمهور على امتناع التكليف به بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعاً، والمستحيل لا يتصور إلا على سبيل التشبيه والنفي ولا ما امتنع لسابق علم أو إخبار من الله تعالى بعدم وقوعه، فإن التكليف به واقع وفاقاً. ثم النزاع في الجواز، وإلا فالوقوع منفي بحكم النص والاستقراء، وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العذاب على الترك، وإلا فعل قصد التعجيز واقع وفاقاً، وبهذا يظهر أن تمسك المانعين بمثل ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾[1] ليس على المتنازع، وكذا تمسك المجوزين بمثل ﴿فأتوا بسورة﴾[2] وبأن فعل العبد ليس بقدرته وبأن التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبأن من علم الله أنه لا يؤمن مكلف بالإيمان مع استحالته منه لاستحالة الجهل على الله تعالى. وفي كلام كثير من المحققين أن التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع. لأن مثل أبي لهب[3] مكلف بأن يصدق في جميع ما جاء به، ومن جملته أنه لا يصدقه أصلاً، فقد كلف بأن يصدقه فى أنه لا يصدقه، وهو جمع للنقيضين.

والجواب: بأن المكلف به ليس إلا تحصيل الإيمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والإخبار، أو بأنه إنما كلف التصديق بما عدا هذا الإخبار ضعيف).

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٦.   (٢) سورة البقرة آية رقم ٢٣.

(٣) هو عبد العزى بن عبد المطلب بن هشام من قريش، عم رسول الله ﷺ، وأحد الأشراف الشجعان في الجاهلية، ومن أشد الناس عداوة للمسلمين في الإسلام، كان غنياً عتياً كبر عليه أن يتبع ديناً جاء به ابن أخيه فآذى أنصاره وحرّض عليه وقاتلهم كان أحمر الوجه فلقب بأبي لهب مات بعد وقعة بدر بأيام ولم يشهدها عام ٢ هـ.

يشير إلى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من أصحابنا، فإنه حكى عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته، كجعل القديم محدثاً وبالعكس، وعن بعضهم أن تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه أو أراد ذلك أو أخبر به كلها تكليف ما لا يطاق.

فنقول مراتب ما لا يطاق ثلاثة أدناها ما يمتنع بعلم الله تعالى بعدم وقوعه، أو لإرادته ذلك أو لإخباره بذلك، ولا نزاع في وقوع التأليف به فضلاً عن الجواز فإن من مات على كفره، ومن أخبر الله تعالى بعدم إيمانه يعد عاصياً إجماعاً وأقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق، وجمع الضدين أو النقيضين. وفي جواز التكليف به تردد بناء على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعاً، والممتنع هل يتصور واقعاً،؟ فيه تردد.

فقيل: لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقبل تصوره. إنما يكون على سبيل التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع. ثم يقال مثل هذا الأمر لا يمكن بين السواد والبياض أو على سبيل النفي بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء[1] وله زيادة تحقيق وتفصيل أوردناها في شرح الأصول.

والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقاً لقدرة العبد أصلاً كخلق الجسم أو عادة كالصعود إلى السماء، وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه لا إلى قصد التعجيز، وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن، فإنه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق.

فإن قيل: تكليف الجماد ليس بأبعد من هذا لجواز أن يخلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة. فكيف لم يقع النزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته.

---

(١) كتاب الشفاء في المنطق: لأبي علي حسين بن عبد الله المعروف بابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ هـ في ثمانية عشر مجلداً وشرحه أبو عبد الله محمد بن أحمد الأديب التجاني صاحب تحفه العروس، واختصره شمس الدين عبد الحميد بن عيسى (الخسروشاهي التبريزي) المتوفى سنة ٦٥٢ هـ راجع كشف الظنون جـ ٢ ص ١٠٥٥.

قلنا: لأن شرط التكليف الفهم، ولا فهم للجماد حين هو جماد، ثم الجمهور على أن النزاع إنما هو في الجواز وأما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء، وبشهادة مثل قوله تعالى ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[1] وبما ذكرنا يظهر أن كثيراً من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع أما للمانعين فمثل قوله تعالى ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[2] فإنه إنما ينفي الوقوع لا الجواز.

فإن قيل: ما علم الله أو أخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال، هو جهله أو كذبه تعالى عن ذلك، وكل مايلزم من فرض وقوعه محال، فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى، وإنما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته.

أما لو كان لعارض كالعلم أو الخبر فيما نحن فيه فلا، لجواز[3] أن يكون هو[4] ممكناً في نفسه، ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض، ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريراً آخر وأما للمجوزين فوجوه: منها مثل قوله تعالى ﴿**أنبؤني بأسماء هؤلاء**﴾[5] وقوله تعالى ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾[6] وذلك لأنه تكليف تعجيز، لا تكليف تحقيق. ومنها أن فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته، فلا يكون بقدرة العبد وهي معنى ما لا يطاق وذلك لأن معنى ما لا يطاق أن لا يكون متعلقاً بقدرة العبد، وما وقع التكليف به متعلق بقدرته، وإن كان واقعاً بقدرة الله تعالى، ومنها أن التكليف قبل الفعل[7] والقدرة معه فلا يكون التكليف إلا بغير المقدور، وذلك لأن القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون إلا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق، وليس كذلك. ومنها أن من علم الله تعالى منه أنه لا يؤمن، بل يموت على الكفر مكلف بالإيمان وفاقاً، مع استحالته منه لأنه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلاً.

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٨.

(٢) سقط من (ب) من أول: وبما ذكرنا إلى قوله: (إلا وسعها).

(٣) في (ب) يجوز بدلاً من (لجواز).

(٤) سقط من (ب) الضمير (هو).

(٥) سورة البقرة آية رقم ٣١

(٦) سورة البقرة آية رقم ٢٣.

(٧) في (ب) فعل العبد بدلاً من (قبل الفعل).

يقال لا نسلّم أنه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلاً، بل لزم أن يكون العلم المتعلق به من الأزل، أنه يموت مؤمناً، فإن العلم تابع للمعلوم، فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم إلى جهل كما إذا قدرت الآتي بالقبيح آتياً بالحسن، فإنه يكون من أول الأمر مستحقاً للمدح لا منقلباً من استحقاق الذم إلى استحقاق المدح، لأنا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بأنه يموت كافراً، فعلى تقدير الإيمان يكون الانقلاب ضرورياً، وكذا الكلام فيمن أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن كأبي جهل[1]، وأبي لهب وأضرابهما، وقد عرفت أن هذا[2] ليس من المتنازع، فلا يكون الدليل على هذا التقرير وارداً على محل النزاع وأما على تقرير كثير من المحققين، فيدل على أن التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع.

قال إمام الحرمين في الإرشاد[3].

فإن قيل: ما جوزتموه عقلاً من تكليف المحال، هل اتفق وقوعه شرعاً.؟

قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً فإن الرب تعالى أمر أبا جهل بأن يصدقه ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين.

وكذا ذكر الإمام الرازي في المطالب العالية[4] وقال أيضاً، أن الأمر بتحصيل الإيمان مع حصول العلم بعدم الإيمان أمر يجمع الوجود والعدم، لأن وجود الإيمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الإيمان ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة، وذلك بحصول عدم الإيمان، وأجاب بعضهم بأن ما ذكر لا يدل على أن المكلف به هو الجمع، بل تحصيل الإيمان، وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب أصله، وإن امتنع لسابق علم أو إخبار للرسول بأنه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع بالاتفاق

---

(١) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزوميّ القرشيّ أشد الناس عداوة للنبي في صدر الإسلام، وأحد دهاة قريش في الجاهلية قال صاحب عيون الأخبار: سودت قريش أبا جهل ولم يطرّ شاربه فادخلته دار الندوة مع الكهول، أدرك الإسلام وكان يقال له (أبو الحكم) فدعاه المسلمون (أبا جهل) قتل في معركة بدر عام ٢ هـ.

راجع السيرة الحلبية ٢: ٢٣ ودائرة المعارف الاسلامية ١: ٣٢٢ وإمتاع الإسماع ١: ١٨

(٢) في (أ) بزيادة لفظ (هذا). (٣) سبق التعريف بهذا الكتاب. (٤) سبق التعريف بهذا الكتاب.

وفيه نظر، لأن الكلام فيمن وصل إليه[1] هذا الخبر، وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بأن الإيمان في حق مثل أبي لهب هو التصديق بما عدا هذا الإخبار، وهذا في غاية السقوط، وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية: **﴿ربنا ولا تحملنا ما لاطاقة لنا به﴾**[2] ودلالتها إما على الجواز فظاهر، وإما على الوقوع فلأنه إنما يستفاد في[3] العادة عما وقع في الجملة لا عما أمكن ولم يقع أصلاً.

والجواب: أن المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف.

قال (وأما نفي الغرض)

(فمن أدلة القوم ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلاً لغرض كان ناقصاً في ذاته مستكملاً بغيره. وقولهم قد ثبت استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض غرضاً وتبعاً للبعض، ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء إلا ما يكون البعض لغرض قطعاً للسلسلة، وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لأحد، وهذا أقرب تعليل بعض الأفعال سيما شرعية الأحكام مما يشهد به النصوص، ويكاد يقع عليه الإجماع وبه يثبت القياس).

ما ذهب إليه الأشاعرة أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللاً بالغرض، ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم، ا بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الأول وجهان:

أحدهما: لو كان الباري فاعلاً لغرض لكان ناقصاً في ذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لا بد في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال، لا يقال لعل الغرض يعود إلى الغير فلا تتم الملازمة. لأنا نقول: وحصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه، وإلا لم يصلح

(١) في (أ) بزيادة لفظ (إليه).
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٨٨.
(٣) في (أ) يستعاذ بدلاً من (يستفاد).

غرضاً لفعله ضرورة، وحينئذ يعود الإلزام، وردّ بمنع الضرورة، بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير.

وثانيهما: لو كان شيء من الممكنات غرضاً لفعل الباري لما كان حاصلاً بخلقه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه لأن ذلك[1] معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض. لا يقال معنى استناد الكل إليه ابتداء أنه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا أن يوجد ممكناً. وذلك الممكن ممكناً آخر على ما يراه الفلاسفة. وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم، والوصول إلى المنتهى على الحركة ونحو ذلك ما لا يحصى. لأنا نقول الذي يصلح أن يكون غرضاً لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط. وردّ بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بأن إيصال بعض اللذات قد لا يمكن إلا بخلق وسائط كالإحساس، ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك.

ومن الثاني وجهان: أحدهما أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون[2] غرضاً، ولا يكون لغرض، فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه. وثانيهما أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لأحد، والحق أن تعليل بعض الأفعال لا سيما[3] شرعية الأحكام[4] بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود، والكفارات، وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضاً شاهدة بذلك كقوله تعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[5] و﴿**من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل**﴾[6] الآية ﴿**فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج**﴾[7] الآية ولهذا

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (ذلك).
(٢) في (ب) أن بدلاً من (إلى).
(٣) في (ب) بزيادة لفظ (لا).
(٤) في (أ) بزيادة لفظ (الأحكام).
(٥) سورة الذاريات آية رقم ٥٦.
(٦) سورة المائدة آية رقم ٣٢.
(٧) سورة الأحزاب آية رقم ٣٧.

كان القياس حجة إلا عند شرذمة لا يعتد بهم ،وأما تعميم ذلك بأن[1] لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث.

(قال (خاتمة) ذهبت المعتزلة إلى أن الغرض من التكليف . .

هو التعريض للثواب فإنه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه:

الأول: مثل قوله تعالى ﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات﴾[2] الآية.

الثاني: أنه لا غرض سواء إجماعاً لأنهم لا يثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فتعين.

الثالث: أن التكليف بالمشاق إضرار وهو بدون استحقاق، ولا منفعة ظلم، فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة.

وردّ بأن المترتب قد يكون فضلاً من الله تعالى لا أثراً لما ترتب عليه، وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فمات.

ولا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سواه، فقيل الابتلاء، وقيل الشكر، وقيل حفظ النظام، وقيل أمر لا طريق إليه للعقل.

ولو سلم فلا يفيد كونه الغرض إلا بعد ثبوت لزوم الغرض ولم يثبت).

ولو بالنسبة إلى من مات على الكفر أو الفسق هو التعريض للثواب أعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم ، فإن ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولاخفاء في أن للأفعال والتروك الشاقة تأثيراً في إثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على ترتب الثواب. استحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتروك ، **﴿ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار﴾[3] ﴿ثواباً من عند الله﴾[4] ﴿من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم**

(١) في (ب) بأنه بدلاً من (بان).
(٢) سورة النساء آية رقم ١٣ .
(٣) سورة الفتح آية رقم ١٧ .
(٤) سورة آل عمران آية ١٩٥ .

أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾[1] إلى غير ذلك مما لا يحصى وبدلالة العقول.

أما أولاً: فلأن الخالي عن الغرض عبث لا يصدر[2] عن الحكيم ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً**﴾[3] ولا غرض سوى ذلك إجماعاً لأنا لا[4] نثبت غيره، والمخالف لا يثبت الغرض أصلاً.

وأما ثانياً: فلأن العبث[5] على أمر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب إضرار وإضرار غير المستحق لا لمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى، فالتعريض لتلك المنافع، والتمكين من اكتساب السعادة الأبدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره.

وأجيب: أولاً بأنا لا نسلِّم أنه[6] لا يحسن الثواب والتعظيم بدون الاستحقاق. أمّا على أنه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر، وأما على التنزل والقول بالقبح العقلي، فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد، ولا لغيره محض الكرم والحكمة، وغلطهم إما نشأ من عدم التفرقة[7] بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال، وبين كون المفاد والمنعم به لائقاً بحال المنعم عليه. فإن إفادة ما لاينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعود جوداً ولا يستحسن عقلاً، فتوهموا أن إيصال النعيم إلى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل. ولا خفاء في أن هذا إما هو على تقدير التكليف[8]، وإما على[9] تقدير عدمه وكون الإنسان غير مكلف بأمر ولا نهي. فكيف يتصور قبح إفاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير.

---

(١) سورة النحل آية رقم ٩٧.
(٢) في (ب) لا يصور وهو تحريف.
(٣) سورة المؤمنون آية رقم ١١٥.
(٤) في (ب) بزيادة (لا).
(٥) في (أ) البعث وهو تحريف.
(٦) في (أ) ثم بدلاً من (نسلم).
(٧) في (أ) غير بدلاً من (عدم).
(٨) في (أ) تقرير بدلاً من (تقدير).
(٩) سقط من (أ) لفظ (على).

وثانياً: بأن ترتب الثواب على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيراً في إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلاً من الله تعالى دائراً مع العمل، كيف وجميع الأفعال لا تفي لشكر القليل مما أفاض من النعماء، وكيف[1] يعقل استحقاق ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر لمجرد تصديق القلب وإقرار[2] اللسان فيمن آمن فمات في الحال. وبهذا يظهر أنه لا حاجة في إثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم صفات القلب وأحوال الآخرة التي يسميه[3] الإمام حجة الإسلام بعلم السر.

وثالثاً: بأنه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سوى ما ذكرتم. فقد قيل: الغرض الابتلاء، وقيل شكر النعماء، وقيل حفظ نظام العالم، أو تهذيب الأخلاق، ويحتمل أن يكون أمراً لا تهتدي إليه العقول وبهذا يندفع كونه ظلماً لأن الإضرار لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية، وكان التصرف في خاص ملكه.

ورابعاً: بأن العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه إجارة ولا بدَّ فيها من رضى الأجير، وإن كان الأجر أضعاف الآلاف لأجرة[4] المثل. والحق على أن القول بالقبح العقلي، ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الأمر في تكليف الكافر للقطع بأنه إضرار من جهة أنه إلزام أفعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاقاً لعذاب دائم، وإن كان مسبباً عن سوء اختياره ولاخفاء في أن مثله يقبح بخلاف[5] تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تحصى، وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين أي جعله في معرض الثواب، ومتمكناً من اكتسابه، إنما يحسن إذا لم يعلم قطعاً أنه لا يكتسب الثواب، وأن استحقاقه العقاب[6] والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفياً لولا هذا التكليف.

---

(١) في (أ) بزيادة لفظ (كيف).
(٢) سقط من (ب) لفظ (وإقرار).
(٣) في (ب) الذي بدلاً من (التي).
(٤) في (ب) لأجرته بدلاً من (أجرة).
(٥) في (ب) يصح بدلاً من (يقبح).
(٦) في (أ) العتاب بدلاً من (العقاب).

وأجاب بعض المعتزلة بأن لنا أصلاً جليلاً تنحل به أمثال هذه الشبه، وهو أنه قد يستقبح الفعل في[1] بادىء النظر مع أن فيه حكم ومصالح إذا ظهرت عاد الاستقباح استحساناً كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام، وكما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات. وعلى هذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال الباري تعالى وتقدس وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**إني أعلم ما لا تعلمون**﴾[2].

حيث تعجب الملائكة من خلق آدام عليه السلام، وبه تبين حسن خلق المؤذيات، وإبليس وذريته ونحو ذلك.

قلنا: إذا تأملتم فهذا الأصل عليكم لا لكم والله أعلم.

---

(١) في (ب) العقل بدلاً من (الفعل).

(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٠.

الفصل السادس

في تفاريع الأفعال

وفيه مباحث:

١ ـ الهدى قد يراد به الامتداد
٢ ـ في اللطف والتوفيق
٣ ـ في الأجل والوقت
٤ ـ الرزق ما ساقه الله فانتفع به
٥ ـ السعر تقدير ما يباع الشيء
٦ ـ ادعاء المعتزلة في أمور تجب على الباري تعالى

المبحث الأول
الهدى قد يراد به الامتداد

(ويقابله الضلال. وقد يراد [به] الدلالة على الطريق الموصل، ويقابله الإضلال، وقد تستعمل الهداية في الدعوة إلى الحق وفي الإبانة وفي الإرشاد في الآخرة، إلى طريق الجنة، والإضلال في الإضاعة والإهلاك، وقد يسندان مجازاً إلى الأسباب.

وأما الخلاف في ما يدل على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال والطبع والختم[1] على قلوب الكفرة [المشركين] في طغيانهم، فعندنا بمعنى خلق الهدى والضلال لما ثبت من أنه الخالق وحده. وعند المعتزلة، الهداية الدلالة الموصلة إلى البغية أو البيان بمعنى نصب الأدلة أو منح الألطاف، والإضلال الإهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقيب بالضال، أو منع الألطاف أو الإسناد مجاز، وهذا مع ابتنائه على فاسد أصلهم يأباه ظاهر كثير من الآيات).

قد جرت العادة بتعقيب مسألة خلق الأعمال بمباحث الهدى والضلال[2] والأرزاق والآجال، ونحو ذلك، فعقدنا لها فصلاً وسميناه بفصل تفاريع الأفعال لابتناء عامة مباحثه على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء، وأنه لا قبح في خلقه وفعله، وإن قبح المخلوق.

---

(١) الختم والطبع: مصدرا ختمت وطبعت، وهو تأثير الشي كنقش الخاتم والطابع، والثاني: الأثر الحاصل عن الشيء ومنه قوله تعالى ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ البقرة آية ٧ وقال بعضهم: ختمه شهادته تعالى عليه أنه لا يؤمن وقوله تعالى: ﴿اليوم نختم على أفواههم﴾ سورة يونس آية ٦٥ أي نمنعهم من الكلام.

(٢) الضلال والضل: ضد الهدى، وضللت بعيري، وأضللته إذا كان مطلقاً فمرَّ ولم تدر أين أخذ وأضللت خاتمي وضل في الدين وهو ضال وضليل.

والضلال ينقسم قسمين: ضلال في العلوم النظرية كالضلال في معرفة الوحدانية ومعرفة النبوة ونحوهما المشار إليه بقوله: ﴿ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً﴾.

وضلال في العلوم العملية كمعرفة الأحكام الشرعية.

راجع بصائر ذوي التمييز جـ٣ ص ٤٨١

قال المبحث الأول: الهدى قد يكون لازماً بمعنى الابتداء أي وجدان طريق توصل إلى المطلوب ويقابله الضلال أي فقدان الطريق الموصل، وقد يكون متعدياً بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والإرشاد إليه، ويقابله الإضلال بمعنى الدلالة على خلافه، مثل أضلني فلان عن الطريق. وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة كقوله تعالى ﴿ وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ﴾[1] وقوله تعالى ﴿ وأما ثمود فهديناهم ﴾[2] أي دعوناهم إلى طريق الحق ﴿ فاستحبوا العمى على الهدى ﴾[3] أي على الاهتداء. وبمعنى الإثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والأنصار ﴿ سيهديهم ويصلح بالهم ﴾[4] وقيل معناه الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، ويستعمل الإضلال في معنى الإضاعة والإهلاك كقوله تعالى ﴿ فلن يضل أعمالهم ﴾[5] ومنه ﴿ أئذا ضللنا في الأرض ﴾[6] أي هلكنا، وقد يسندان مجازاً إلى الأسباب كقوله تعالى ﴿ إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ﴾[7] وكقوله تعالى حكاية ﴿ رب إنهن أضللن كثيراً ﴾[8] وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وأمّا الكلام في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والإضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى ﴿ والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾[9] ﴿ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ﴾[10] ﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ومن يرد أن يضله يجعله صدره ضيقاً حرجاً ﴾[11] ﴿ من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون ﴾[12]

---

(١) سورة الشورى آية رقم ٥٢.

(٢)(٣) سورة فصلت آية رقم ١٧.

(٤) سورة محمد آية رقم ٥.

(٥) سورة محمد آية رقم ٤

(٦) سورة السجدة آية رقم ١٠.

(٧) سورة الإسراء آية رقم ٩.

(٨) سورة ابراهيم آية رقم ٣٦.

(٩)، سورة يونس آية رقم ٢٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث ذكر يهدي بدلاً من (يدعو).

(١٠) سورة البقرة آية رقم ٢٧٢.

(١١) سورة الأنعام آية رقم ١٢٥.

(١٢) سورة الأعراف آية رقم ١٧٨.

﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾[1] ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾[2] ﴿ختم الله على قلوبهم﴾[3] ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾[4] ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾[5] ﴿ويمدهم في طغيانهم﴾[6] إلى غير ذلك.

فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء، والكفر والضلال بناء على ما مرّ من أنه الخالق وحده خلافاً للمعتزلة بناء على أصلهم الفاسد. أنه لو خلق فيهم الهدى[7] والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الإرشاد إلى طريق الحق بالبيان، ونصب الأدلة أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة، والإضلال على الإهلاك، والتعذيب أو التسمية والتثبيت[8] والتلقيب بالضال أو الوجدان ضالاً ولما ظهر على بعضهم أن بعض هذه المعاني تقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر، وبعضها ليس مضافاً إلى الله تعالى دون النبي ﷺ، وبعض معاني الإضلال لا يقابل الهداية، جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة إلى النعيم[9] والإضلال مع أنه فعل الشيطان مسنداً إلى الله تعالى مجازاً لما أنه بأقداره، وتمكينه، ولأن ضلالهم بواسطة ضربه المثل في ﴿يضل به كثيراً﴾[10] أو بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف في ﴿تضل بها من تشاء﴾[11] ونحن نقول: بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أم لا والعدول إلى المجاز، إنما ليصح عند تعذر الحقيقة، ولا تعذر. وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى ليست إلا بطريق الحقيقة والله الهادي.

---

(١) سورة الأعراف آية رقم ١٥٥. (٢) سورة البقرة آية رقم ٢٦.

(٣) سورة البقرة آية رقم ٧.

(٤) سورة النساء آية رقم ١٥٥ وقد جاءت هذه الآية محرفة في أولها بزيادة (أي).

(٥) سورة الأنعام آية رقم ٢٥. (٦) سورة البقرة آية رقم ١٥.

(٧) الهدى بضم الهاء وفتح الدال: الرشاد والدلالة يذكر ويؤنث قال تعالى: ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ والمعنى ارشدنا وقيل: أي قدمنا إليه وقيل: ثبتنا عليه، وقيل: وفقنا، وقيل: ارزقنا، وكلها أقوال متقاربة قال ابن عطية: الهداية في اللغة: الإرشاد لكنها تتصرف على وجوه يعبر عنها المفسرون بغير لفظ الإرشاد وكلها لو تأملت رجعت إليه.

(٨) في (ب) والتثبيت بدلاً من (التلقيب).

(٩) في (ب) النعيم بدلاً من البغية. (١٠) سورة البقرة آية رقم ٢٦. (١١) سورة الأعراف آية ١٥٥.

المبحث الثاني

اللطف والتوفيق

قال (المبحث الثاني اللطف والتوفيق)

(والعصمة خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية فالموفق لا يعصي وبالعكس وقيل العصمة[1] أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب، وقيل خاصية يمتنع بسببه صدور الذنب عنه، وقالت الفلاسفة ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه، وقالت المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، ويسميان المحصل والمقرب، ويختص المحصل للواجب باسم التوفيق، وترك القبيح باسم العصمة، وقيل: التوفيق: خلق لطف يعلم الله أن العبد يطيع عنده. والخذلان منع اللطف، والعصمة لطف لا داعي معه إلى ترك الطاعة، ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما. قالوا: واللطف يختلف باختلاف المكلفين، وليس في معلومه ما هو لطف في حق الكل، ومن ههنا حملوا المشيئة في مثل قوله تعالى ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾[2] على مشيئة قسر وإلجاء).

خلق قدرة الطاعة، والخذلان خلق قدرة المعصية، والعصمة هي التوفيق بعينه، فإن عممت كانت توفيقاً عاماً، وإن خصصت كانت توفيقاً خاصاً كذا ذكره إمام الحرمين[3]، وقال: ثم الموفق لا يعصي إذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس،

---

(1) العصمة: المنع يقال: عصمه الطعام أي منعه من الجوع، والعصمة أيضاً الحفظ، وقد عصمه يعصمه بالكسر، عصمه فانعصم، واعتصم بالله أي امتنع بلطفه من المعصية، وقوله تعالى ﴿لا عاصم اليوم من أمر الله﴾ يجوز أن يراد لا معصوم أي لا ذا عصمة فيكون فاعل بمعنى مفعول، والمعصم موضع السوار من الساعد، واعتصم بكذا واستعصم به إذا تقوى وامتنع، وفي المثل: كن عصامياً ولا تكن عظامياً يريدون به قوله:

نفس عصام سودت عصاماً وعلمته الكرّ والإقداما

(٢) سورة السجدة آية رقم ١٣.

(٣) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي ركن الدين الملقب بإمام -

ومبناه أن القدرة مع الفعل وليست نسبته إلى الطرفين على السواء. ومن أصحابنا من قال: العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب.

وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه. وقيل خاصية في نفس الشخص أو بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه.

(ورد بأنه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه)[1] ولا التكليف به.

وفي كلام المعتزلة أن اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً أو إتياناً[2] أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، فإن كان مقرباً من الواجب أو ترك القبيح يسمى لطفاً مقرباً وإن كان محصلاً له فلطفاً محصلاً، ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق، والمحصل لترك القبيح باسم العصمة، ومنهم من قال: التوفيق خلق اللطف بعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده، والخذلان منع اللطف، والعصمة لطف لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة، ولا إلى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما، واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى أن العبد يطيع عنده.

= الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور/ عام ٤١٩ هـ ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعاً طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور فبنى له نظام الملك المدرسة النظامية فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء له مصنفات كثيرة منها (غياث الأمم والتيات الظلم) (والشامل في أصول الدين) وغير ذلك توفي عام ٤٧٨ هـ.

(٣) ما بين القوسين سقط من (ب)

(٤) في (ب) أو إثباتاً.

المبحث الثالث

حقيقة الأجل

قال (المبحث الثالث الأجل)

(الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد والموت من فعل الله تعالى، وقد يكون عقيب فعل العبد بطريق جري العادة، والمقتول ميت بأجله، ولو لم يقتل لم يقطع بموته ولا حياته. وقال أبو الهذيل[1]: يموت البتة في ذلك الوقت، وقال كثير من المعتزلة: بل يعيش البتة إلى أمد هو أجله. لنا مثل قوله تعالى ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[2] وأنه إذا لم يعلم الأجل لم يعلم الموت ولا الحياة. وقوله تعالى ﴿وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره﴾[3] معناه من عمر معمر لا من ذلك المعمر وزيادة البر في العمر مع أن الخبر من باب الآحاد يحتمل كثرة الخير والبركة، وتجويز تأخر الموت ليس تغييراً لعلم الله، بل تقريراً لأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير العلم بذلك، ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل، وارتكبه من النهي لا لما في المحل من الموت).

في اللغة الوقت، وأجل الشيء يقال لجميع مدته ولاخرها كما يقال أجل[4] هذا الدين شهران أو آخر الشهر، وفسر قوله تعالى: ﴿ثم قضى أجلاً، وأجلٌ مسمى عنده﴾[5] بعضهم بأجل الموت وأجل القيمة، وبعضهم بما بين أن يخلق الله[6]

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، مولى عبد القيس أبو الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة عام ١٣٥ واشتهر بعلم الكلام. قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كأطلال العمام على الأنام، له مقالات في الاعتزال، ومجالس ومناظرات، وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر، كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامرا عام ٢٣٥ هـ له كتب كثيرة منها كتاب سماه (ميلاس) على اسم مجوس أسلم على يديه.

راجع وفيات الأعيان ١: ٤٨٠ ولسان الميزان ٥: ٤١٣ ومروج الذهب ٢: ٢٩٨

(٢) سورة الأعراف آية رقم ٣٤

(٣) سورة فاطر آية رقم ١١

(٤) في (ب) أصل بدلاً من (أجل)

(٥) سورة الانعام آية رقم ٢

(٦) في (ب) إلى بدلاً من (الله) وهو تحريف

الموت، وما بين الموت والبعث، ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة، فلذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه، ثم من قواعد الباب أن المقتول ميت بأجله أي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الأزل و؟ حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة، ولا توليداً، وأنه لو لم لجاز أن يموت في ذلك الوقت، وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر. بالموت بدل القتل، وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة. فزعم الكعبي[1] ليس بميت لأن القتل فعل العبد، والموت لا يكون إلا فعل الله تعالى أي مفعوله وأثر صنعه.

وردّ بأن القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول، وإنما فيه الموت، وانزهاق الروح الذي هو إيجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة، وكأنه يريد بالقتل المقتولية، ويجعلها نفس بطلان الحياة، ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى ﴿ **أفإن مات أو قتل** ﴾[2] الآية لكن لا خفاء في أن المعنى مات حتف أنفه، وأن مجرد بطلان الحياة موت، ولهذا قيل: إن في المقتول معنيين قتلاً هو من فعل القاتل، وموتاً هو من فعل الله تعالى. وزعم كثير منهم أن القاتل قد قطع عليه الأجل، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل، وزعم أبو الهذيل أنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت، لنا الايات والأحاديث الدالة على أن كل هالك مستوف أجله من غير تقدم ولا تأخر، ثم على تقدير عدم القتل، لا قطع بوجود الأجل وعدمه، فلا قطع بالموت ولا الحياة. فإن عورض بقوله تعالى ﴿ **وما يعمر من معمرٍ ولا ينقص من عمره إلا**

---

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبيّ من بني كعب، البلخيّ الخراسانيّ أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى الكعبية وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، وهو من أهل بلخ أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ عام ٣١٩ هـ له كتب منها «التفسير» وتأييد مقالة أبي الهديل، وأدب الجدل، ومفاخر خراسان، والطعن على المحدثين، اثنى عليه أبو حيان التوحيدي، وقال الخطيب البغداديّ صنف في الكلام كتباً كثيرة وانتشرت كتبه في بغداد.

راجع تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤ المقريزي ٢: ٣٤٨ ووفيات الأعيان ١: ٢٥٢

(٢) سورة آل عمران آية رقم ١٤٤

في كتاب﴾[١] وقوله عليه السلام «لا يزيد في العمر إلا البر»[٢].

أجيب: بأن المعنى ولا ينقص من عمر معمر على أن الضمير لمطلق المعمر. لا لذلك المعمر بعينه، كما يقال لي درهم ونصفه أي لا ينقص عمر شخص من أعمار إخوانه[٣] ومبالغ مدد أمثاله. وأما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي.

وقد يقال المراد بالزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة. كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني أو بالنسبة إلى ما أثبتته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقاً، وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول إلى موجب علم الله تعالى وإليه الإشارة بقوله تعالى ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾[٤] أو بالنسبة إلى ما قدر الله تعالى من عمره لولا أسباب الزيادة والنقصان، وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل، والمذهب أنه واحد.

تمسك الكثيرون بأنه لو مات بأجله لم يستحق القاتل دماً ولا دية أو قصاصاً ولا ضماناً في ذبح شاة الغير لأنه لم يقطع عليه أجلاً، ولم يحدث بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليداً، وبأنه قد يقتل في الملحمة ألوف تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان. والجواب عن الأول: أن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت، بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالأجل حتى لو علم موت الشاة بإخبار الصادق أو ظهوراً لأمارات[٥] لم يضمن عند بعض الفقهاء. وعن الثاني: منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق. تمسك أبو الهذيل بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعاً لأجل قدره الله تعالى مغيراً لأمر علمه وهو محال.

---

(١) سورة فاطر آية رقم ١١

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في المقدمة ١٠ باب في القدر ٩٠ حدثنا وكيع عن سفيان عن عبد الله بن عيسى، عن عبد الله بن أبي الجعد عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرد القدر إلا الدعاء وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها».

في الزوائد سألت شيخنا أبا الفضل القرافي عن هذا الحديث. فقال: حسن وأخرجه الترمذي في كتاب القدر ٦ وأحمد بن حنبل ٥٠٢، ٥، ٦: ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢ (حلبي).

(٣) في (ب) أضرابه بدلاً من (إخوانه).

(٤) سورة الرعد آية رقم ٣٩ (٥) سقط من (أ) كلمة (ظهوراً).

والجواب: أن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله تعالى بأنه لا يقتل وحينئذ لا نسلّم لزوم المحال. وقد يجاب بأنه لا استحالة[1] في قطع الأجل المقدر الثابت لولا القتل، لأنه تقرير للمعلوم لا تغيير، فإن قيل: إذا كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتاً بأجله[2] قطعاً وإن قيد بطلان الحياة بأن لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف، وكان الخلاف لفظي على ما يراه الأستاذ وكثير من المحققين. قلنا: المراد بأجله المضاف إلى[3] زمان بطلان حياته بحيث لا محيص عنه، ولا تقدم، ولا تأخر على ما يشير إليه قوله تعالى ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[4] ومرجع الخلاف إلى أنه: هل يتحقق في حق المقتول[5] مثل ذلك أم المعلوم في حقه أنه إن قتل مات وإن لم يقتل فإلى وقت هو أجل له.

فإن قيل: فيلزم على الأول القطع بالموت وإن لم يقتل[6]. وعلى الثاني: القطع بامتداد العمر إلى أمد، وقد قال بجواز الأمرين البعض من الكل[7] من الفريقين.

أجيب: بمنع لزوم الثاني لجواز أن لا يكون الوقت الذي هو الأجل متراخياً، بل قد يكون[8] متصلاً بحين القتل أو نفسه وهذا ظاهر، وأما الأول فيمكن دفعه بأن عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى، بأنه يقتل أمر مستحيل لا يمتنع لمن[9] يستلزم محالاً هو انقلاب الأجل وإن قدر معه تعلق العلم بأنه لا يقتل، فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الأجل ظاهر، لأن القطع بذلك، إنما كان في جهة القطع بالقتل، ثم الأجل عندنا واحد. وعند من جعل المقتول ميتاً بأجله مع القطع، فإنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر هو أجله اثنان. وعند الفلاسفة للحيوان أجل طبيعي بتحلل رطوبته، وانطفاء حرارته، الغريزتين وآجال اخترامية بحسب[10] أسباب لا تحصى من الأمراض والآفات.

(١) في (ب) بأن الاستحالة بدلاً من (بأنه لا استحالة)
(٢) سقط من (أ) لفظ (ميتاً).
(٣) سقط من (أ) لفظ (إلى)
(٤) سورة الأعراف آية رقم ٣٤
(٥) في (ب) حق المقتول بدلاً من (المعقول)
(٦) في (ب) من بدلاً من (وإن لم)
(٧) سقط من (ب) لفظ (الكل)
(٨) سقط من (أ) لفظ (قد)
(٩) في (أ) من بدلاً من (لمن)
(١٠) في (ب) يحتسب بدلاً من (بحسب)

المبحث الرابع
في الرزق

قال (المبحث الرابع الرزق)

(ما ساقه الله إلى الحيوان فانتفع به، فكل يستوفي رزقه، ولا يأكل أحد رزق أحد وقيل: لينتفع به، وقد يختص بالمأكول، وقيده المعتزلة بأن لا يكون لأحد منعه ليخرج الحرام جرياً على أصلهم في القبح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقاً. لنا النصوص الدالة على ضمان الأرزاق[1].

قالوا: فلم يدفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله.

قلنا: لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح).

في الأصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى إلى الحيوان مما ينتفع به، فيدخل رزق الإنسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره، ويخرج ما لم ينتفع به وإن كان السوق للانتفاع لأنه يقال فيمن ملك شيئاً، وتمكن من الانتفاع به، ولم ينتفع إن ذلك لم يصر رزقاً له، وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه ولا يأكل أحد رزق غيره، ولا الغير رزقه بخلاف ما إذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن من ذلك على ما يراه المعتزلة وبعض أصحابنا. نظر إلى أن أنواع الأطعمة والثمرات تسمى رزقاً[2]، ويؤمر بالإنفاق من الأرزاق، ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري، التمكن من الانتفاع وفي العيني ما يصح به الانتفاع. ولم يكن لأحد منعه احترازاً عن الحرام، وعما أبيح للضيف مثلاً قبل أن يأكل. ومن فسره بما ساقه الله تعالى إلى العبد فأكله لم يجعل غير المأكول رزقاً عرفاً، وإن صح لغة

---

(١) قال تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾. سورة هود آية رقم ٦،
وقال تعالى: ﴿وكأين من دابة لا تحمل رزقها الله يرزقها وإياكم﴾. سورة العنكبوت آية رقم ٦٠.
(٢) في (ب) أرزاقاً من (رزقاً).

حيث يقال: رزقه الله ولداً صالحاً. وأراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليباً، وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب، بل العبيد والإماء مع الاختلال[1] بما في مفهومه من الإضافة إلى الرازق، اللهم إلا أن يقال المراد المملوك أي المجعول ملكاً بمعنى الإذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الإضافة، ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الإنسان بطريق التغليب. لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع. وحينئذ فخروج ملك الله تعالى ظاهر، ومن فسره بالانتفاع أراد[2] المنتفع به، أو أخذ الرزق مصدراً من المبني للمفعول[3]، أي الارتزاق، ولما كان الرزق مضافاً إلى الرازق وهو الله تعالى وحده، لم يكن الحرام المنتفع به رزقاً عند المعتزلة لقبحه. وقد عرفت فساد أصلهم، ولزمهم أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى ﴿**وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها**﴾[4].

وأجيب بأنه تعالى قد ساق إليه كثيراً من المباح إلا أنه أعرض عنه لسوء اختياره على أنه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالاً ولا حراماً، فجوابكم جوابنا. قالوا لو كان الحرام رزقاً لما جاز دفعه عنه[5]، ولا الذم ولا العقاب عليه[6].

قلنا: ممنوع وإنما يصح لو لم يكن مرتكباً للمنهي عنه[7] مكتسباً للقبح من الفعل سيما في مباشرة الأسباب لأن السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة، وقد يستحب، وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله، وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي، وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربا.

---

(١) في (ب) الاحلال بدلاً من (الاختلال)
(٢) في (ب) أو بدلاً من (أراد)
(٣) في (ب) للمعقول بدلاً من (المفعول)
(٤) سورة هود آية رقم ٦
(٥) سقط من (ب) لفظ (عنه)
(٦) سقط من (ب) لفظ (ولا)
(٧) سقط من (ب) لفظ (عنه)

المبحث الخامس
السعر تقدير ما يباع به الشيء

قال (المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء).

السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصاً بأسباب من الله تعالى، ولو كان البعض من اكتساب العباد، فالمسعر هو الله تعالى وحده خلافاً للمعتزلة.

طعاماً كان أو غيره، ويكون غلاء ورخصاً باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان والنقصان عنه، ويكونان بما لا اختيار[1] فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس، وتكثير الرغبات فيه، وبالعكس وبما له فيه[2] اختيار[3] كإخافة السيل[4]، ومنع التبايع، وادخار الأجناس ومرجعه أيضاً إلى الله تعالى، فالمسعّر[5] **هو الله وحده[6] خلافاً للمعتزلة زعماً منهم أنه قد يكون من أفعال العباد تولداً كما مرّ ومباشرة كالمواضعة على تقدير الأثمان.**

(١) في (ب) احتيال بدلاً من (ختيار)
(٢) سقط من (ب) لفظ (فيه)
(٣) في (ب) احتيال بدلاً من (ختيار)
(٤) في (ب) البل بدلاً من (السيل).
(٥) في (ب) المقرب بدلاً من (المسعر)
(٦) أخرج ابن ماجه في كتاب التجارات ٢٧ باب من كره أن يسعر ٢٢٠٠ حدثنا حجاج ثنا حماد بن سلمه عن قتادة، وحميد وثابت عن أنس بن مالك قال: «غلا السعر على عهد رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله قد غلا السعر فسعر لنا. فقال: إن الله هو المسعر القابض، الباسط، الرزاق، إني لأرجو أن ألقى ربي وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم ولا مال...».

المبحث السادس
ما يجب على الله تعالى في رأي المعتزلة

قال (المبحث السادس)

(ذهب المعتزلة إلى أنه يجب على الله تعالى أمور:

الأول: اللطف وهو فعل يقرب إلى الطاعة أو يحصلها، ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء، واستدلوا بأنه لو جاز منع ما يقرب إلى المأمور به لكان غير مراد وهو تناقض، وبأن منع اللطف نقض للغرض، وتقريب أو تحصيل فيقبح، وبأن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه فيجب، والكل ضعيف ومعارض بأنه من قواعدكم أن أقصى اللطف واجب. فيلزم أن لا يبقى كافر ولا فاسق، وبأنه لو وجب لما أخبر الله تعالى بسعادة البعض، وشقاوة البعض لكونه إقناطاً وإغراء، ولما خلا عصر من الأنبياء والأولياء والخلفاء).

لما لم تقل بوجوب شيء على الله كفينا مؤونة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب أشياء على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. وقد أكثروا الكلام في تفاصيلها ولنعد منها عدة:

الأول: اللطف وهو فعل يقرب العبد إلى الطاعة، ويبعده عن المعصية لا إلى حد الإلجاء، ويسمى اللطف المقرب، أو يحصل الطاعة فيه، ويسمى المحصل، وذلك كالأرزاق والآجال، والقوى والآلات، وإكمال العقل، ونصب الأدلة، وما يشبه ذلك.

وفسروا الوجوب عليه بأنه لا بد أن يفعله لقيام الداعي، وانتفاء الصارف، وتارة بأن لتركه مدخلاً في استحقاق الذم، وقد عرفت ما فيه، واستدلوا على الوجوب بوجوه:

الأول: أنه مريد للطاعة، فلو جاز منع ما يحصل أو يقرب منها لكان غير مريد لها، وهو تناقض، ورد بمنع الملازمة ومنع أن[1] كل مأمور به مراد.

الثاني: أن منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الإتيان بالمأمور به، ونقض الغرض[2] قبيح يجب تركه، ورد بمنع المقدمتين لجواز أن لا يكون نقض المأمور به مراداً أو غرضاً، ويتعلق بنقضه[3] حكم ومصالح.

الثالث: أن منع اللطف تحصيل للمعصية أو تقريب منها وكلاهما قبيح يجب تركه. ورد بالمنع فإن عدم تحصيل الطاعة أعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب، ولا ثم أن إيجاد القبيح قبيح وقد مرّ.

الرابع أن الواجب لا يتم إلا بما يحصله أو يقرب منه فيكون واجباً. وردّ بعد تسليم القاعدة بأن ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدوراً له فلا يكون مما نحن فيه، ثم عورضت الوجوه بوجوه:

الأول: أنه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لأن من الألطاف ما هو محصل ومن قواعدهم أن أقصى اللطف واجب، فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل إن الكافر أو الفاسق لا يخلو عن لطف، فلذا[4] أجيب: بأن اللطف يتفاوت بالنسبة إلى المكلفين، وليس كل ما هو لطف في إيمان زيد، لطف في إيمان عمرو، فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل، حتى يحصل إيمانهم. وردّ بالنصوص الدالة على أن انتفاء إيمان الكل، مبني على انتفاء مشيئة الله، وذلك كقوله تعالى ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾[5] ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ﴾[6] ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾[7] إلى غير ذلك مما لا يحصى سيما في

---

(١) في (ب) لمن بدلاً من (أن)
(٢) في (أ) الفرض بدلاً من (الغرض)
(٣) في (ب) ببعض بدلاً من (بنقضه)
(٤) في (ب) فلهذا بدلاً من (فلذا)
(٥) سورة السجدة آية رقم ١٢
(٦) سورة هود آية رقم ١١٨
(٧) سورة الأنعام آية رقم ١٤٩

أواخر سورة الأنعام وحملها على مشيئة القسر والإلجاء اجتراء، والنقل عن أئمة[1] التفسير افتراء، والتمسك بقوله تعالى ﴿ **كذلك كذب الذين من قبلهم** ﴾[2] مراء[3] لأنه لا يدل على أن تعليق الأمور بمشيئة الله كذب، بل على أن قول الكفرة ﴿ **لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا** ﴾[4] عناد منهم، وتكذيب لله، وتسوية بين مشيئته ورضاه وأمره على ما قالوا حين فعلوا فاحشة ﴿ **وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها** ﴾[5].

الثاني: أنه لو وجب لما أخبر الله بسعادة البعض، وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة، لأن ذلك إقناط وإغراء على المعصية وهو قبيح، ولو في حق من علم الله أنه لا يجدي عليه اللطف.

الثالث: أنه لو وجب لكان في كل عصر نبي، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف، ويدعو إلى الحق، وعلى وجه الأرض خليفة ينصف المظلوم وينتصف من الظالم إلى غير ذلك من الألطاف.

العوض

قال (الثاني العوض[6] وهو يقع خال عن التعظيم)

(في مقابلة ما يفعل بالعبد من الألم ونحوه، ويجب لأن تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقاً، ولا مشتملاً على نفع، أو دفع ضر ولا عادياً. قالوا والألم إن وقع جزاء سيئة فعقوبة، وإلا فإن كان من الله تعالى، أو من مكلف لا حسنة له، أو من غير عاقل، اضطر إليه بسبب من الله تعالى، أو واقعاً بأمره، أو إباحته أو تمكينه، فالعوض

---

(١) في (ب) آية بدلاً من (أئمة)

(٢) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨

(٣) في (ب) هراء بدلاً من (مراء)

(٤) سورة الأنعام آية رقم ١٤٨

(٥) سورة الأعراف آية رقم ٢٨ وقد جاءت هذه الآية محرفة في الأصل حيث قال: (عليه) بدلاً من (عليها)

(٦) العوض: واحد الأعواض. تقول منه عاضه وأعاضه وعوضه تعويضاً وعاوضه أي أعطاه العوض، واعتاض وتعوض أخذ العوض، واستعاض أي طلب العوض.

عليه، واختلفوا في لزوم دوام العوض، وفي لزوم العلم عند الإيقاء بكونه حقه، وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم، وفي وجوب كون العوض في الآخرة، وفي حبوطه بالذنوب، وفي جواز التفضل بمثل الأعواض من غير سبق الألم، واضطربوا في أن أعواض آلام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون في الدنيا أم في الآخرة وفي أن البهائم هل تدخل الجنة، وهل يخلق فيها العلم؟).

يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الأسقام والالام، وما يجري مجرى ذلك فيخرج الأجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد، وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق، ووجه وجوبه على الإطلاق أن تركه قبيح لكونه ظلماً، فيجب فعله.

قالوا: ويستحق على الله تعالى بإنزاله الالام على العبد، وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكاة، وبإنزاله الغموم التي لا تستند إلى فعل العبد كالغم[1] المستند إلى علم ضروري أو مكتسب أو ظن بوصول مضرة أو فوات منفعة، بخلاف المستند إلى جهل مركب لأنه من العبد، وبأمر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي، والنذر. أو إباحته إياها كالصيد، أو تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع من غير إضرار العباد لا بمثل ألم الاحتراق حين ألقي صبي في النار، وألم القتل بشهادة الزور. لأن الأول مما وجب طبعاً بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة، فالعوض على الملقى، والثاني مما وجب شرعاً بفعل الشهود، فعليهم العوض، وأما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فإن الانتصاف واجب عليه. قالوا فإن كان المظلوم من أهل الجنة فرق الله تعالى أعواضه الموازنة بظلم الظالم على الأوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها،

---

(١) الغم: واحد الغموم. تقول منه غمه فاغتم، وتقول (غمه) أي غطاه فانغم، والغمة: الكربة ويقال: امر غُمَّة أي مبهم ملتبس قال الله تعالى: ﴿ثم لا يكن أمركم عليكم غمة﴾ قال أبو عبيدة: مجازها ظلمة وضيق وهم.

وغم عليه الخبر على ما لم يسم فاعله أي استعجم مثل أغمي، ويقال أيضاً غم الهلال على الناس إذا ستره عنهم غيم غيره فلم ير والغمام السحاب: الواحدة غمامة، وقد أغمت السماء أي تغيمت.

كي لا يتألم أو يتفضل الله عليه بمثل تلك الأعواض عقيب انقطاعها، فلا يتألم. وإن كان من أهل النار أسقط الله تعالى بأعواضه جزءاً من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف، وذلك بأن يفرق القدر المسقط على الأوقات المتتالية لئلا ينقطع ألمه.

وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع أو دفع ضرر معلوم، أو مظنون[1]، ولا يكون دفعاً عن نفسه، ولا مفعولاً بطريق جري العادة، فخرج العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل، وإحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار. فإن الإيلام إذا كان مستحقاً أو مشتملاً على نفع أو دفع ضر، وعادياً لا يكون ظلماً، بل يكون حسناً[2] يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه[3].

ثم للمعتزلة في بحث الآلام والأعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها: أن الألم إذا وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عوض عليها، وإن لم يقع فإن كان من الله تعالى وجب العوض عليه، وإن كان مكلفاً فإن كان له حسنات أخذ الله حسناته، وأعطاها المؤلم عوضاً لإيلامه، وإن لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الإيلام. فالواجب قبل الوقوع إما الصرف، وإما التزام العوض، وإن كان من غير عاقل كالأطفال والوحوش والسباع. فإن كان ملجأ إليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما: فالعوض على الله تعالى. وإلا فعلى المؤلم عند القاضي، وعلى الله تعالى عند أبي علي لأن التمكين وعدم المنع بعلم أو نهي إغراء على إيصال تلك المضار. فأخذ العوض منها يكون ظلماً بمنزلة من ألقى الطعام إلى كلب فأكله، ثم أخذ يضربه، وللقاضي ما ورد في الحديث من أنه: «يأخذ للجماء من القرناء»[4] وما ثبت في الشرع من وجوب منعها

---

(١) الظن: معروف، وقد يوصع موضع العلم، وبابه رد، وتقول ظننتك زيداً وظننت زيداً إياك، تضع الضمير المنفصل موضع المتصل والظنين: المتهم واطنه التهمة يقال منه أطنه وأظنه بالطاء والظاء إذا اتهمه وفي حديث ابن سيرين (لم يكون علي ـ رضى الله عنه ـ يظن في قتل عثمان ـ رضي الله عنه) وهو يفتعل من يطنن فأدغم (ومظنة الشيء موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه، والجمع المظان.

(٢) في (ب) شيئاً بدلاً من (حسناً)

(٣) في (ب) عن بدلاً من (من)

(٤) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢ : ٣٦٣ (حسن ـ حدثنا عبد الصمد، حدثنا حماد، عن واصل عن يحيى بن عقيل، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «يقتص الخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء، وحتى الذرة من الذرة».

عن تلك المضار. وأجيب[1] بأن الحديث حبر واحد في مقابلة القطعي مع أنـه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بإيفاء العوض من عنده، وأما التكليف فإنما هو لحفظ المواشي عـن السباع والأموال عن الضياع، حتـى لا يجـب منـع الهـرة عن أكل الحشرات والعصافير، بل قد يحرم لكونه منعاً للرزق عنها، اللهم إلا إذا تألم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعاً لتضرره بتألم قلبه ومنها أن الإيلام بأمر الله كما في استعمال البهائم أو بإباحته كما في ذبحها أو بتمكينه مع تأخير الانتصاف إلى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها أنه إذا استوى لذة وألم في كونهما لطفاً، فالجمهور على أنه يتعين اللذة، ويقبح الألم. لأنه إنما يحسن إذا تعين طريقاً للعوض واللطف. وقال أبو هاشم[2]: بل يتخير منهما كما بين المنفعتين لأن الإيلام بكونه عوضـاً ولطفـاً قد خرج عن كونـه عبثـاً وظلماً، ومنها أن العوض يستحق دائماً عند أبي علي كالثواب. إذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فثبت عوض آخر وهلمّ جراً، ومنقطعاً عند أبي هاشم إذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه، واللازم باطل لأن العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافـع منقطعـة، ومنها أنهم اختلفوا في أنه هل يشترط عند إبقاء العوض علم المعوض بأنه حقـه كالثواب أم لا بناء على أن العوض منه مجرد اللذة والمنفعة. وفي الثـواب قصـد التعظيم به بما لا يثبت بدون علمه بذلك، ومنها أنه هل يجوز التفضـل بقضـاء عوض المظلوم عن الظالم؟ بناء على أن حقه في الأعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت أم لا بناء على أن حقه في الأعواض الواجبة، ولم تصل وأنه لو جاز التفضل لعوضه، لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل، ومنها أن العوض الواجب على الله، لا يصـح إسقاطه إذ لا نفع فيه لأحد، لكن يصح نقله إلى الغير نفعاً له بخلاف الثواب، فإن جهة التعظيم لا تقبل ذلك، وأما الواجب على العبد، وعند القاضي لا

(١) في (أ) واجب بدلاً من (وأجيب) وهو تحريف.

(٢) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من أبناء أبان مولى عثمان: عالم بالكلام من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سميت (البهشمية) نسبه إلى كنيته (أبي هاشم) وله مصنفات في الاعتزال كما لابيه من قبله مولده عام ٢٤٧ هـ ووفاته ببغداد عام ٣٢١ هـ.

راجـع المقـريزيّ ٢: ٢٤٨ ووفيات الاعيان ١: ٢٩٢ والبـداية والنهـاية ١١: ١٧٦ وميزان الاعتدال ٢: ١٣١ وتاريخ بغداد ١١: ٥٥ وفيه أبو هاشم شيخ المعتزلـة ومصـنف الكتـب على مذهبهم.

يصح كهبة المجهول. وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني، والجهالة لا تمنع صحة الإسقاط كما في الإعتاق والإبراء، وكذا يصح نقله إلى الغير بأن يهب عوضه من غيره، لكن شبهة الجهالة في ذلك متأكدة. ومنها اختلافهم في أن العوض هل يجب أن يكون في الآخرة، وهل يحيط بالذنوب اعتباراً بالثواب، أم يجوز في الدنيا، ولا يحيط أصلاً لعدم الدليل على النقيض، وفي أنه هل يجوز التفضل بمثل الأعواض ابتداء من غير سبق ألم، أم لا؟ وعلى تقدير الجواز هل يجوز الإيلام وتحسن المحن لمجرد العوض؟ كما هو رأي أبي علي بناء على أن للعوض اللازم للمستحق مزية على المتفضل به من غير لزوم، واستحقاق أم لا بد مع ذلك من أن يكون ألطافاً للمؤلم في الزجر عن القبيح؟ ولغيره بحسب الاتعاظ والاعتبار؟ كما هو رأي الضميري[1]، أم لا بد من كلا الأمرين كما هو رأي أبي هاشم بناء على أنه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الإيلام لمجرد العوض عبثاً خارجاً عن الحكمة، وما يقال من أن للمستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فإنما هو في حق من يوقف من تفضله.

فإن قيل: وهل يجوز إيلام الغير لمنفعته بدون رضاه.

قلنا: نعم إذا كانت منفعة عظيمة موقنة تتفق العقلاء على إيثار ذلك الألم[2] لأجلها.

---

(١) هو محمد بن عمر الضمريّ: أبو عبد الله شيخ المعتزلة في البصرة انتهت إليه رياستهم بعد الجبائيّ، وهو أستاذ أبي سعيد السيرافي من كتبه «الرد على ابن الراونديّ» توفي عام ٣١٥ هـ.
راجع سير النبلاء الطبقة الثامنة عشرة ولسان الميزان ٥ : ٣٢٠

(٢) الألم: مصدر ألم يألم، كعلم يعلم، وهو مقابل للذة، والألم واللذة هما من الأحوال النفسية الأولية، فلا يعرفان، بل تذكر خواصهما وشروطهما دفعاً للالتباس اللفظي.
قال ابن سينا: إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر (الاشارات، ص ١٩)
والمراد بالإدراك العلم، وبالنيل تحقق الكمال لمن يلتذ، فإن التكيف بالشيء لا يوجب الألم واللذة من غير إدراك فلا ألم ولا لذة للجماد بما يناله من الكمال والنقص، وإدراك الشيء من غير النيل لا يؤلم ولا يوجب لذة، كتصور الحلاوة والمرارة، فالألم واللذة، لا يتحققان إذن دون الادراك والنيل، وإنما قال عند المدرك لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شخص ولا يعتقد كماليته فلا يلتذ به (راجع الكشاف للتهانوي).

فإن قيل: فيلزم جواز ذلك للعبد أيضاً.

أجيب: بالتزامه أو بالفرق، فإن الله عالـم بالتمكن من التعـويض بخـلاف العبد، وأما الإيلام بدون الرضا لمنفعة الغير على ما يراه الضميري في إيلام زيد لاعتبار عمرو، وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد، فلا يعقل حسنه، ومنها أنهم ذهبوا إلى أن آلام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنة لالتزام أعواض يزيد عليها، ثم اضطربوا في أنها تكون في الدنيا، أم في الآخرة. وفي أن البهائم هل تدخل الجنة؟ ويخلق فيها العقل والعلم، وأن ذلك عوض أم لا؟ وفي أن عاقبة أمرها ماذا؟وفي بعض التفاسير أن قول الكافر **﴿يا ليتني كنت تراباً﴾**[1] يكون حين يوصل الله تعالى إلى البهائم أعواضها، ثم يجعلها تراباً. وأما أعواض الكفار، والفساق فقيل في الدنيا، وقيل في النار بتخفيف العذاب.

قال (الثالث الجزاء وسيأتي)

وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل.

قال (الرابع الاحترام)

إذا علم من المعصوم أو التائب أنه يكفر أو يفسق لو بقي لما في تركه من تفويت الغرض، وجمهورهم على أنه لا يجب لأن التفويت إنما هو بفعل العبد. ذهب بعض المعتزلة إلى أن الباري تعالى إذا علم من المؤمن المعصوم أو التائب أنه إن أبقاه حياً يكفر أو يفسق يجب اخترامه لأن في تركه تفويتاً للغرض بعد حصوله وهو قبيح. والأكثرون على أنه لا يجب، لأن تفويت الغرض، إنما هو بفعل العبد، وهو المعصية لا بالتبقية، ولأنه لم يخترم من كفر بعد الإيمان، وعصى بعد الطاعة، ولم يخترم إبليس مع ما روي أنه عَبَدَ الله تعالى عشرين ألف سنة ثم كفر.

والقول بأن ذلك كان مع النفاق بعيد جداً، والاستدلال بقوله تعالى **﴿ وكان من الكافرين ﴾**[2] ضعيف لقول المفسرين إنه بمعنى صار أو كان من جنس كفرة الجن

---

(١) سورة النبأ آية رقم ٤٠

(٢) هذا جزء من آية من سورة البقرة ٣٤ ﴿ فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر ﴾.

وشياطينهم، أو كان في علم الله تعالى ممن يكفر، وأما إذا علم من المؤمن أنه يكفر أو يفسق ثم يتوب، أو من الكافر والفاسق أنه يزداد كفراً وعصياناً، ولا يتوب فلا يجب الاخترام، كما لا يجب تبقية المؤمن إذا علم منه زيادة الطاعة، ولا تبقية الطفل إذا علم منه أنه لو كلفه آمن، وأما تبقية إبليس وتمكينه. فقال أبو علي: إنما يحسن إذا كان المعلوم أن من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته.[1]

قال (الخامس الأصلح)

(الخامس الأصلح للعباد في الدين عند البصرية، والدنيا أيضاً عند البغدادية، واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن من الأصلح لكل أحد، حتى ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً، وإلا لكان تركه بخلاً وسفهاً، كالحكيم[2] أمر بطاعته، ولم يعط مع القدرة وعدم التضرر ما يوصل إليه، وكالكريم استدعى حضور ضيف، وترك تلقيه بالبشاشة إلى الفظاظة[3]. وقد يتمسك بأن وجوب الفعل عند خلوص الداعي، والقدرة قطعي، ونحن نقول بعد التنزل، لو وجب الأصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات، لوجب بمقتضى تمثيلاتكم على كل أحد، ما هو الأصلح لعبيده، وألزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود في النار، وأن يكون كل ما يفعله بالعباد أداء الواجب، فلا يستوجب شكراً، وأن تتناهى مقدوراته من اللطف، وأن تكون إماتة الأنبياء، والأولياء والمحسنين والكرماء، وتبقية الظلمة والغواة، وإبليس والذرايات ومن

---

(١) الوسوسة: حديث النفس يقال: وسوست إليه نفسه (وسوسة) وسواساً بكسر الواو.
والوسواس: بالفتح الاسم كالزِلزال والزَّلزال وقوله تعالى: ﴿فوسوس لهما الشيطان﴾، يريد إليهما، ولكن العرب توصل بهذه الحروف كلها الفعل ويقال لصوت الحُلى (وسواس). والوسواس أيضاً اسم الشيطان.

(٢) ورد في القرآن لفظ الحكيم على خمسة أوجه:
الاول: بمعنى الأمور المقضية على وجه الحكمة قال تعالى ﴿فيها يفرق كل أمر حكيم﴾
الثاني: بمعنى اللوح المحفوظ ﴿وإنه في أم الكتاب لدينا لعليٌّ حكيم﴾.
الثالث: بمعنى الكتاب المشتمل على قبول المصالح ﴿الر تلك آيات الكتاب الحكيم﴾
وقيل: معنى الحكيم المحكم، قال تعالى: ﴿أحكمت آياته﴾ سورة هود آية رقم ١.

(٣) الفظ من الرجال الغليظ، وقد فظ يفظ بالفتح فظاظة بفتح الفاء.

علم منهم الارتداد، وتصلح للعباد وأن لا يحسن الدعاء لدفع البلاء، وأن يتساوى امتنانه على الكفر وعلى الانبياء، وأن لا يبقى له في التفضل مجال، ولا تكون له خيرة في الأفضال).

ذهب البغداديون من المعتزلة(١) إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو(٢) أصلح لعباده في الدين، والدنيا، وقال البصريون: بل في الدين فقط فيعنون(٣) بالأصلح الأنفع، والبغداديون الأصلح في الحكمة والتدبير. واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتمكين، وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف، ويطيع وأنه فعل لكل أحد غاية مقدورة من الأصلح، وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعاً، وإلا لكان تركه بخلاً وسفهاً(٤)، وعمدتهم القصوى(٥) قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الإلٰهية، واللطائف الخفية الربانية، ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق وأفعال الغني المطلق. قالوا: نحن نقطع بأن الحكيم إذا أمر بطاعته، وقدر على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الطاعة من غير تضرر بذلك، ثم لم يفعل كان مذموماً عند العقلاء، معدوداً في زمرة البخلاء، ولذلك من دعى عدوه إلى الموالاة، والرجوع إلى الطاعة، لا يجوز أن يعامله من الغلظ واللين إلا بما هو أنجع في حصول المراد، وأدعى(٦) إلى ترك العناد، وأيضاً من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره، وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل وأكل وإلا فلا. فالواجب عليه البشر والطلاقة(٧) والملاطفة لا أضدادها.

قلنا: ذاك بعد تسليم استلزام الأمر الإرادة إنما هو في حكيم محتاج إلى طاعة

(١) في (ب) والمعتزلة بدلاً (من المعتزلة)
(٢) سقط من (ب) لفظ (ما هو)
(٣) في (أ) يقصدون بدلاً من (يعنون)
(٤) سقط من (أ) لفظ (وسفهاً)
(٥) في (ب) الكبرى بدلاً من (القصوى)
(٦) سقط في (ب) وأدعى إلى
(٧) سقط من (أ) لفظ (الطلاقة)

الأولياء أو رجوع الأعـداء، ويتعـزز[1] بكثرة الأعـوان والأنصـار، ويعظـم لديه الأقدار، ويكون للشيء بالنسبة إليه مقدار، وقد يتمسك بأن عند وجود الداعـي والقدرة، وانتفاء الصارف يجب الفعل.

وردّ بأن ذاك بعد التسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة. والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك، فأين هذا من ذاك؟ لنا بعد التنزل إلى القول لوجوب شيء على الله، وأن ليس الصلاح والفساد بخلق الله تعالـى وجوه:

الأول: لو وجب عليه الأصلح لعباده[2] لما خلق الكافر الفقير المعـذب في الدنيا والآخرة، سيما[3] المبتلى بالأسقام والآلام، والمحن والآفات.

الثاني: يلزم على ما ذكرتم من الأمثلة أنه يجب على كل أحد ما هو أصلـح لعبيده ولنفسه فإن دفع بأن المكلف يتضرر بذلك، ويلحقه الكد والتعب[4].

أجيب: بأنه يلزم حينئذ أن لا يجب عليه شيء مما هو[5] كذلك.

فإن قيل: يترتب عليه ثواب يربى عليه فيحسن لذلك.

قلنا: فليكن الأصلح كذلك.

الثالث: يلزم أن يكون الأصلح للكفار الخلود[6] في النار. إذ لو كان الخروج أو عدم الدخول أصلح لفعل.

فإن قيل: نعم يلزم أن الأصلح لهم[7] الخلود لعلمه بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه.

---

(١) في (ب) ويتقوى بدلاً من (ويتعزز)
(٢) سقط من (ب) لفظ (لعباده)
(٣) سقط من (أ) لفظ (سيما)
(٤) سقط من (أ) لفظ (والتعب)
(٥) في (ب) يكون بدلاً من (هو)
(٦) في (أ) البقاء في النار بدلاً من (الخلود)
(٧) سقط من (ب) لفظ (لهم)

قلنا: لا خفاء في أن الإماتة وقطع العذاب ثم سلب العقول أصلح. وأيضاً فإذا كان تكليف من علم أنه يكفر أصلح مع أنه تنجيز مشقة، فلم لا يكون إنقاذاً من علم أنه يعود أصلح مع أنه تنجيز راحة.

الرابع: يلزم أن لا يستوجب الله على فعل شكراً لكونه مؤدياً للواجب كمن يرد وديعة[1]، وديناً لازماً.

الخامس: مقدورات الله تعالى غير متناهية، فأي قدر يضبطونه[2] في الأصلح فالمزيد عليه ممكن، فيجب لا إلى حدّ.

فإن قيل: ربما يصير ضم المزيد إليه مفسدة، كما أن ضم النافع إلى النافع يصير مضرة، فيما إذا زاد من الدواء[3] على القدر الذي فيه الشفاء.

أجيب: بأنه لا يعقل أن يكون ضم الصلاح إلى الصلاح فساداً، وتقدر قدر من الدواء للشفاء إنما هو بطريق جري[4] العادة من الله تعالى، فإنه النافع والضار لا الدواء، حتى لو غير العادة، وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز.

ولو سلّم فالنفع مقدور والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع إلى النفع، بل من ضم ليس ينفع مثلاً لنافع في الحمى قدر من المبرد يقاوم الحرارة الغالية، فإذ زيد عليه قدر فليس ينفع، لأنه عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض، بل في إثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال[5] بخلاف الصلاح في الدين، فإنه لا يتقدر بقدر، ولا ينتهي إلى حد، وكل صلاح ضم إلى صلاح يكون أصلح.

فإن قيل: يتقدر الأصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى. بل لما علم أن المزيد عليه يصير سبباً[6] للطغيان.

---

(١) سقط من (أ) لفظ (وديعة)
(٢) في (ب) يقدرونه بدلاً من (يضبطونه)
(٣) سقط من (ب) لفظ (الدواء).
(٤) سقط من (ب) لفظ (جري)
(٥) سقط من (أ) لفظ (والاعتدال)
(٦) في (ب) طريقاً بدلاً من (سبباً)

أجيب: بأنكم لا تعتبرون في وجوب الأصلح جانب المعلوم حيث تزعمون أن من علم الله تعالى أنه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعويضه للثواب مع علمه بأنه لا يدركه بل يقع في العقاب ولو أنه اخترمه قبل كمال العقل خلص نجياً.

السادس: يلزم أن تكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين بعد حين وتبقية إبليس وذرياته المضلين إلى يوم الدين أصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة.

السابع: من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام، فلا خفاء في أن الإماتة أو سلب العقل أصلح له ولم يفعل.

فإن قيل: بل الأصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه أعلى المنزلتين.

قلنا: فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلاً، وكيف لم يكن التكليف والتعريض لأعلى المنزلتين أصلح له، وبهذه النكتة ألزم الأشعري الجبائي ورجع عن مذهبه.

فإن قيل: علم من الطفل أنه إن عاش ضل وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير.

قلنا: فكيف لم يمت فرعون[1] وهامان[2] ومزدك وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين أطفالاً، وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة الغير سفهاً وظلماً.

---

(١) فرعون: اسم أعجمي ممنوع من الصرف، والجمع: فراعنة كقياصره وأكاسرة وهو اسم لكل من ملك مصر، فإذا أضيفت إليها الاسكندرية سمى عزيزاً واختلف في اسمه، فقيل: مصعب بن الوليد، وقيل: ريان بن الوليد، وقيل: الوليد بن ريان، وكان أصله من خراسان من مدينة بسورمان، وقيل من قرية مجهولة تسمى: نوشخ، ولما قعد على سرير الملك قال: أين عجائز نوشخ
وقد صدر منه ما لم يصدر من أحد من الكفار والمتمردين، ولا من قائدهم إبليس، منها إنكار العبودية ـ ودعوى الربوبية بقوله: (أنا ربكم الاعلى).

(٢) هامان: هو أسم أعجمي، وقد تقدمت نظائره، وكان وزير فرعون، وأصله من خراسان من قرية يقال لها بوشبخ، وكان قد قرأ كتب المتقدمين، وكان له اليد الطولى في حساب النجوم، وكان يستدل من طالعه على مجمل أحواله وأحوال فرعون فانفقا وسافرا جميعاً من خراسان إلى أن بلغ أمرهما ما بلغ، وذكر شواهد شقاوته وخذلانه في مواضع من الكتاب العرير.

الثامن: أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء[1]، وكشف البأساء والضراء، فعندكم يكون ذلك سؤالاً من الله تعالى أن يغير الأصلح، ويمنع الواجب وهو ظلم.

التاسع: أن أعطى أبا جهل[2] لعنه الله غاية مقدوره من المصالح والألطاف، فقد سوى بين النبيﷺ وبين أبي جهل في الإنعام والإحسان ورجع فضل النبي عليه السلام إلى محصن اختياره من غير امتنان، وإن منع أبا جهل بعض المصالح والألطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو أصلكم الفاسد.

العاشر: لو وجب الأصلح لما بقي للتفضل مجال، ولم يكن لله خيرة في الإنعام والإفضال وهو باطل لقوله تعالى ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾[3] ﴿يختص برحمته من يشاء﴾[4] ﴿يؤتي الحكمة من يشاء﴾[5] ﴿إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين﴾[6] ولعمري إن مفاسد هذا الأصل أظهر من أن تخفى، وأكثر من أن تحصى، ولو وجب على الله الأصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد.

---

(١) أخرج ابن ماجه بسنده عن ثوبان قال: قال رسول اللهﷺ «لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرد القضاء إلا الدعاء وإن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها».

(٢) هو عمرو بن هشام بن المغيرة المخزوميُّ القرشي، أشد الناس عداوة للنبيﷺ في صدر الاسلام، وأحد سادات قريش وأبطالها في الجاهلية.

قال صاحب عيون الأخبار: سودت قريش أبا جهل ولم يطر شاربه فادخلته دار الندوة مع الكهول، أدرك الإسلام، وكان يقال له أبو الحكم فدعاه المسلمون أبا جهل، قتل في غزوة بدر عام ٢ هـ.

راجع ابن الأثير: ١: ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، والسيرة الحلبية ٢: ٣٢

(٣) سورة القصص آية رقم ٦٨

(٤) سورة البقرة آية رقم ١٠٥

(٥) سورة البقرة آية رقم ٢٦٩

(٦) سورة آل عمران آية رقم ٣٣

الفصل السابع

في أسماء الله تعالى

وفيه مباحث:

١ ـ الاسم

٢ ـ أسماء الله تعالى توفيقية

٣ ـ في مدلول الاسم

(الفصل السابع في أسمائه وفيه مباحث).

معظم كلام القدماء في هذا الفصل شرح معاني أسماء الله، ورجعها إلى ما له من الصفات والأفعال، والمتأخرون فوضوا ذلك إلى ما صنف فيه من الكتب، واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون أسماء الله تعالى توفيقية.

المبحث الأول

الاسم

قال (المبحث الأول الاسم)

(هو اللفظ الموضوع، والمسمى هو المعنى الموضوع له، والتسمية وصفه أو ذكره فتغايرها ضروري وما اشتهر من أن الاسم نفس المسمى، والتسمية غيرهما، أريد بالاسم المدلول. كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب، وتفضل الشيخ بأن الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله - وقد يكون غيره كالخلق، وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبني على أنه أخذ المدلول بحيث يعم التضمن، وأراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة، وتمسك الفريقين بمثل قوله تعالى ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾[1] وقوله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[2]. مع أنه يوهم أن المتنازع ا س م وليس كذلك ضعيف، إذ قد يقدس الاسم، ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات، وقد يراد به عند الشيخ التسمية، مع أن تعدد المفهومات لا ينافي وحدة الذات.

فإن قيل: لا خفاء في تغاير اللفظ والمعنى وعدم تغاير المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلاً للنزاع والاشتباه.

---

(١) سورة الأعلى آية رقم ١

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٨٠

قلنا: عند ذكر (الحكم) الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتب زيد، وقد يتعلق بالدال كما في كتبت زيداً حتى كان لكل لفظ وضعاً علميا بالنسبة إلى نفسه كما في قولنا: ضرب فعل ماض، ومن حرف جر، على أن من الأسماء ما هو من أفراد المسمى كالكلمة والاسم، ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالإنسان وما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم، وقد يراد به ما صدق هو عليه من الإفراد، فلا يبعد أن تورث هذه الإطلاقات اشتباهاً في إطلاق أن الاسم نفس المسمى أم غيره؟).

هو اللفظ المفرد[١] الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة، وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان، فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح[٢] النحاة، والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بإزائه، والتسمية هو وضع الاسم للمعنى، وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمي زيداً، ولم يسم عمراً، فلا خفاء في تغاير[٣] الأمور الثلاثة، وإنما الخفاء فيما ذهب إليه بعض[٤] أصحابنا من أن الاسم نفس المسمى، وفيما ذكره الشيخ الأشعري[٥] من أن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام، ما هو نفس المسمى، مثل الله الدال على الوجود أي الذات، وما هو غيره، كالخالق، والرازق، ونحو ذلك مما يدل على فعل، وما لا يقال انه هو، ولا غيره، كالعالم والقادر، وكل ما يدل على الصفات القديمة، وأما التسمية فغير الاسم والمسمى[٦] وتوضيحه أنهم يريدون بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله، كما يريدون بالوصف قول الواصف، وبالصفة مدلوله، وكما يقولون إن القراءة حادثة والمقروء قديم، إلا أن الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فأطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق شيء ما له الخلق، لا نفس الخلق، ومدلول

---

(١) سقط من (ب) لفظ (المفرد)
(٢) في (أ) عند بدلاً من (مصطلح)
(٣) في (ب) اختلاف بدلاً من (تغاير)
(٤) سقط من (ب) لفظ (بعض)
(٥) سبق الترجمة له في هذا الكتاب في كلمة وافية
(٦) في (ب) فغيرهما بدلاً من (الاسم والمسمى)

العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم، والشيخ أخذ المدلول أعم، واعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة، فزعم أنّ مدلول الخالق الخلق، وهو غير الذات، ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير، وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل، أما العقل، فلأنه لو كانت الأسماء غير الذات لكانت حادثة، فلم يكن الباري تعالى في الأزل إلٰهاً وعالماً وقادراً ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالقية فإنه يلزم من قدمها قدم المخلوق إذا أريد الخالق بالفعل، كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد، بمعنى أن من شأنه ذلك، فإن الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك، وأما النقل فلقوله تعالى ﴿**سبح اسم ربك**﴾[1] والتسبيح إنما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ﴿**ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها**﴾[2] وعبادتهم إنما هي للأصنام التي هي المسميات دون الأسامي، وأما التمسك بأن الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكماً بثبوت[3] الرسالة للنبيﷺ، بل لغيره فشبهة واهية[4]. فإن الاسم وإن لم يكن[5] نفس المسمى لكنه دال عليه، ووضع الكلام على أن تذكر الألفاظ ويرجع الأحكام إلى المدلولات، كقولنا زيد كاتب، أي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة، وقد يرجع بمعونة القرينة إلى نفس اللفظ، كما في قولنا: زيد مكتوب، وثلاثي، ومعرب، ونحو ذلك.

وأجيب عن الأول: بأن الثابت في الأزل معنى الإلٰهية، والعلم، ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ[6]، انتفاء ذلك المعنى.

وعن الثاني: بأن معنى تسبيح الاسم تقديسه، وتنزيهه، عن أن يسمى به الغير أو عن يفسر بما لا يليق، أو عن يذكر على غير وجه التعظيم[7]، أو هو كناية عن

---

(١) سورة الاعلى آية رقم ١
(٢) سورة يوسف آية رقم ٤٠
(٣) سقط من (ب) لفظ (بثبوت)
(٤) في (ب) ضعيفة بدلاً من (واهية)
(٥) سقط من (ب) لفظ (يكن)
(٦) سقط من (أ) كلمة (اللفظ)
(٧) سقط من (أ) لفظ (وجه)

تسبيح الذات كما في قولهم: سلام على المجلس الشريف، والجناب المنيف، وفيه من التعظيم والإجلال ما لا يخفى[1]، أو لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر: ثم اسم السلام عليكما. ومعنى عبادة الأسماء أنهم يعبدون الأصنام التي ليس فيها من الإلهية إلا مجرد الاسم. كمن سمى نفسه بالسلطان، وليست عنده آلات السلطنة وأسبابها، فيقال إنه فرح من السلطنة بالاسم على أن في تقرير الاستدلال اعترافاً بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه. والعبادة لذوات الأصنام دون أساميها، بل ربما يدعي أن في الآيتين دلالة على المغايرة حيث أضيف الاسم إلى الرب، وجعل الأسماء بتسميتهم، وجعلهم مع القطع بأن أشخاص الأصنام ليست كذلك، ثم عورض الوجهان لوجهين:

الأول: أن الاسم لفظ وهو عرض غير باق، ولا قائم بنفسه، متصف بأنه مركب من الحروف، وبأنه عجمي أو عربي ثلاثي أو رباعي، والمسمى معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسماً قائماً بنفسه متصفاً بالألوان متمكناً في المكان إلى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان.

الثاني: قوله تعالى ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾[2] وقوله عليه السلام «إن لله تعالى تسعاً وتسعين اسماً»[3] مع القطع بأن المسمى واحد لا تعدد فيه.

وأجيب: بأن النزاع ليس في نفس اللفظ، بل مدلوله، ونحن إنما نعبر عن اللفظ بالتسمية، وإن كانت في اللغة فعل الواضع أو الذاكر، ثم لا ننكر إطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث، على أن الحق أن المسميات أيضاً كثيرة، للقطع بأن مفهوم العالم غير مفهوم القادر، وكذا البواقي، وإنما الواحد هو لذات المتصف بالمسميات.

---

(١) في (ب) كثيراً من (ما لا يخفى)

(٢) سورة الأعراف آية رقم ١٨٠

(٣) الحديث أخرجه البخاريُّ في كتاب الدعوات ٦٩ وأخرجه الإمام مسلم في كتاب الذكر ٢ باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها ٢٦٧٧ بسنده عن أبي هريرة عن النبيﷺ وفيه زيادة من حفظها دخل الجنة وإن الله وتر يحب الوتر، وفي رواية ابن عمر «من أحصاها» وأخرجه ابن ماجه في كتاب الدعاء

فإن قيل: تمسك الفريقين بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح، لأن النزاع ليس في ا س م بل في إفراد مدلوله من مثل السماء والأرض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم ألا يرى أنه لو أريد الأول لما كان للقول بتعدد أسماء الله تعالى وانقسامها إلى ما هو عين أو غير أو لا عين ولا غير معنى، وبهذا يسقط ما ذكره الإمام الرازي من أن لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف. فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج إلى الجواب بأن الاسم هو لفظ الاسم من حيث إنه دال وموضوع، والمسمى هو من حيث إنه مدلول وموضوع له بل فرد من أفراد الموضوع له فتغايرا[1].

قلنا: نعم إلا أن وجه تمسك الأولين أن في مثل ﴿**سبح اسم ربك**﴾[2] أريد بلفظ الاسم الذي هو[3] من جملة الأسماء مسماه الذي هو اسم من أسماء الله تعالى، ثم أريد به مسماه الذي هو الذات الإلٰهية[4]، إلا أنه يرد إشكال الإضافة، ووجه تمسك الآخرين، أن في قوله تعالى ﴿**ولله الأسماء الحسنى**﴾[5] أريد بلفظ الأسماء مثل لفظ الرحمن، والرحيم، والعليم، والقدير، وغير ذلك مما هو غير لفظ الأسماء، ثم إنها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحقيقي، الذي لا تعدد فيه أصلاً.

فإن قيل: قد ظهر أن ليس الخلاف في لفظ الاسم، وأنه في اللغة موضوع للفظ الشيء أو لمعناه[6]، بل في الأسماء التي من جملتها لفظ الاسم، ولا خفاء في أنها أصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها، ومفهوماتها[7]، وإن أريد بالاسم المدلول،

---

(١) سقط من (أ) فتغايرا
(٢) سورة الاعلى آية رقم ١
(٣) سقط من (ب) لفظ (هو)
(٤) سقط من (ب) لفظ (الإلهية)
(٥) سورة الاعراف آية رقم ١٨٠
(٦) سقط من (أ) لفظ (أو لمعناه)
(٧) سقط من (ب) لفظ (ومفهوماتها)

فلا خفاء في أن مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج إلى استدلال، بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا: ذات الشيء ذاته. فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء.

قلنا: الاسم إذا وقع في كلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقدير إذ نفس لفظه كقولنا زيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فإنه اسم موضوع بإزاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض، ومن حرف جر.

وقد أوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الأصول.

ثم إذا أريد المعنى. وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس، والإنسان نوع، وقد يراد بعض أفرادها، كقولنا جاءني إنسان ورأيت حيواناً، وقد يراد جزؤها كالناطق، أو عارض لها كالضاحك، فلا يبعد أن يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في أن اسم الشيء نفس مسماه أم غيره.

المبحث الثاني

أسماء الله تعالى توفيقية

قال (المبحث الثاني)

(المبحث الثاني أسماء الله تعالى توفيقية خلافاً للمعتزلة، والقاضي مطلقاً والغزالي[1] في الصفات، وتوقف إمام الحرمين، ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه، ولم يرد إذن ولا منع به، ولا بمرادفه، وكان مشعراً بإجلال من غير وهم إخلال لنا أنه لا يجوز في حق النبيﷺ، بل لا يرتضيه آحاد الناس. قالوا شاع في سائر اللغات. قلنا غير محل النزاع.

قال الإمام الحل والحرمة من أحكام الشرع، فيتوقف على دليل شرعي وعلى عبرة بالقياس في الأسماء والصفات.

قلنا: التسمية من العمليات. وقال الغزالي أجزاء الصفات إخبار بصفات مدلولاتها فيجوز بدلائل إباحة الصدق، بل استحبابه إلا لمانع بخلاف التسمية، فإنه تصرف في المسمى فلا يصلح إلا لمن له الولاية. وإنما لم يجزم مثل العارف[2] والفطن[3] لما فيه من وهم الإجلال، ولا يمثل الحارث والزارع بعدم الإجلال).

(١) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، مولده ووفاته في الطبران عام ٤٥٠ هـ. ورحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته من كتبه: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة وغير ذلك كثير توفي عام ٥٠٥ هـ.

راجع وفيات الأعيان ١: ٤٦٣ وطبقات الشافعية ٤: ١٠١ وشذرات الذهب ٤: ١٠ ومفتاح السعادة ٢: ١٩١ ـ ٢١٠

(٢) العارف: العرف: الريح الطيبة، والمعروف ضد المنكر، والعرف عرف الفرس، وقوله تعالى: ﴿والمرسلات عرفاً﴾ قيل هو مستعار من عرف الفرس، والأعراف الذي في القرآن، قيل هو سور بين الجنة والنار، وعرفات موضع بمنى، وهو اسم في لفظ الجمع فلا يجمع. قال الفراء: لا واحد له والعارف: بمعنى كالعليم والعالم، والعريف أيضاً النقيب وهو دون الرئيس والجمع عرفاء.

(٣) الفطنة: كالفهم تقول: فطن للشيء يفطن بالضم فطنه، وفطن بالكسر فطنه أيضاً وفطانة وفطانية بفتح =

لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الباري تعالى إذا ورد إذن الشرع وعدم جوازه إذا ورد منعه. وإنما الخلاف فيما لم يرد به إذن ولا منع، وكان هو موصوفاً بمعناه، ولم يكن إطلاقه عليه مما يستحيل في حقه، فعندنا لا يجوز، وعند المعتزلة يجوز، وإليه مال القاضي أبو بكر منا[1]، وتوقف إمام الحرمين[2]، وفصل الإمام الغزالي[3] رحمه الله فقال بجواز الصفة، وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم، وهو ما يدل على نفس الذات، ويشكل هذا بمثل الإله اسماً للمعبود، والكتاب اسماً للمكتوب، والرسم اسماً لما رم من العظام أي بلي، وبسايء الزمان[4] والمكان والآلة، ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات، وإن كانت اسماً عند النحاه، وقد أورد تمام تحقيق الفرق في فوائد شرح الأصول لنا. أنه لا يجوز أن يسمى النبيﷺ بما ليس من أسمائه، بل لو سمي واحد من أفراد الناس بما لم يسمه به أبواه لما ارتضاه. فالباري تعالى وتقدس أولى. قالوا أهل كل لغة يسمونه باسم مختص بلغتهم كقولهم خذامي وتنكري، وشاع ذلك وذاع من غير نكير وكان إجماعاً.

قلنا: كفى بالإجماع دليلاً على الإذن الشرعي، وهذا ما يقال انه لا خلاف فيما يرادف الأسماء الواردة في الشرع.

قال إمام الحرمين: معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة، وكل منهما حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، والقياس[5] إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء

= الفاء فيهما، ورجل فطن بكسر الطاء وضمها.

(١) سبق الترجمة للقاضي أبي بكر الباقلاني.

(٢) سبق الترجمة لإمام الحرمين الجويني

(٣) سبق الترجمة لحجه الإسلام الغزالي

(٤) الزمان: الوقت كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة، وثانيتهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، تقول السنة أربعة أزمنة أي أقسام وفصول، وتقول أيضاً الأزمنة القديمة، أو الأزمنة الحديثة.

(٥) القياس: التقدير، يقال الشيء إذا قدره، ويستعمل أيضاً في التشبيه، أي في تشبيه الشيء بالشيء يقال: هذا قياس ذاك إذا كان بينهما تشابه.

والقياس اللغوي: رد الشيء إلى نظيره، والقياس الفقهي حمل فرع على أصله، لعلة مشتركة بينهما. =

والصفات. وأجيب بأن التسمية من باب العمليات وأفعال اللسان.

وقال الإمام الغزالي: إجراء الصفات إخبار بثبوت مدلولها. فيجوز عند ثبوت المدلول إلا لمانع بالدلائل الدالة على إباحة الصدق، بل استحبابه بخلاف التسمية فإنه تصرف في المسمى لا ولاية عليه إلا للأب والمالك، ومن يجري مجرى ذلك.

فإن قيل: فلم لا يجوز مثل العارف، والعاقل، والفطن، والذكي، وما أشبه ذلك.

قلنا: لما فيه من الإيهام لشهرة استعماله، مع خصوصية تمنع في حق الباري تعالى، فإن المعرفة قد تشعر سبق العدم، والعقل بما يعقل العالم أي يحسبه، ويمنعه، والفطنة والذكاء بسرعة إدراك ما غاب، وكذا جميع الألفاظ الدالة على الإدراك. حتى قالوا إن الدراية تشعر بضرب من الحيلة، وهو إعجال الفكر والروية، وما فيه إيهام لا يجوز بدون الإذن وفاقاً، كالصبور، والشكور، والحليم، والرحيم.

فإن قيل: قد وجدنا من الأوصاف ما يمتنع إطلاقها، مع ورود الشرع بها، كالماكر، والمستهزىء والمنزل، والمنشىء، والحارث، والزارع، والرامي.

قلنا: لا يكفي في صحة الإجراء على الإطلاق[1] مجرد وقوعها في الكتاب، والسنة، بحسب اقتضاء المقام، وسياق الكلام، بل يجب أن لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية أدب.

= والقياس المنطقي: قول مؤلف من أقوال إذا وصفت لزم عنها بذاتها لا بالعرض، قول آخر غيرها اضطراراً. (ابن سينا النجاة ص ٤٧) والقياس المنطقي قسمان. قياس اقتراني، وقياس استثنائي. (راجع ابن سينا النجاة ص ٤٨)

(١) سقط من (أ) لفظ (على الاطلاق)

قال (المبحث الثالث)
في مدلول الاسم

(مدلول الاسم قد يكون نفس الذات، وقد يكون مأخوذاً باعتبار[1] الأجزاء، وبعض العوارض من الصفات والأفعال، والسلوب[2]، والإضافات، وبهذا الاعتبار كثرت أسماء الله تعالى،ولا خفاء في امتناع الثاني، واختلفوا في الأول، وزعموا أنه فرع الاختلاف في العلم بالذات[3]، وليس بشيء لجواز أن يكون الواضع هو الله تعالى، أو يكفي العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون إلى أن الله علم للذات.

فإن قيل: ما يصح اتصاف الباري تعالى كثير جداً[4]، وقد ورد[5] في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وخمسين، فما وجه الحصر في التسعة والتسعين[6]؟.

قلنا: بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة، ويجوز أن يكون قوله ﷺ: «من أحصاها دخل الجنة»[7]. في موقع الوصف، ويكون الاسم الأعظم داخلاً فيها مبهماً لا يعرفه إلا الخاصة، أو خارجاً وزيادة شرفها بالنسبة إلى ما عداها على أن الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين).

مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الأجزاء وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات، ولا خفاء في تكثير أسماء الله تعالى بهذا الاعتبار، وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات، فقيل جائز بل واقع. كقولنا:

---

(١) في (ب) بزيادة لفظ (بعض)
(٢) سقط من (ب) لفظ (السلوب)
(٣) سقط من (ب) لفظ (بالذات)
(٤) سقط من (أ) لفظ (جداً)
(٥) في (ب) جاء بدلاً من (ورد)
(٦) كما يقول الرسول ﷺ: «إن لله تسعة وتسعون اسماً من أحصاها دخل الجنة»
(٧) في رواية أخرى «من حفظها دخل الجنة».

الله : فإن الجمهور على أنه علم لذاته المخصوصة، وكونه مأخوذاً من الإله بحذف الهمزة، وإدغام اللام، ومشتقاً من ألّه يأله أو وله يوله أو لاه يليه إذا احتجب أو يلوه إذا ارتفع أو غير ذلك[1] من الأقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية ولا يقتضي الوصفية، وقبل غير جائز لأن الوضع يقتضي العلم بالموضوع له، ولا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الذات.

وأجيب بأنه يجوز أن يكون الواضع هو الله تعالى، وبأنه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه[2] ككونه حقيقة ذات واجب الوجود. فالموضوع له يكون هو الذات مع أنه لا يعرف بكنه الحقيقة. وأما الاستدلال بأن اسم الله تعالى لا يكون إلا حسناً، والحسن إنما هو بحسب الصفات دون الذات[3]، وبأن اسم العلم إنما يكون لما يدرك بالحسن[4]، ويتصور في الوهم، وأن العلم قائم مقام الإشارة، ولا إشارة إلى الباري تعالى، وبأن العلم لا يكون إلا لغرض التمييز عن المشاركات النوعية أو الجنسية فلا يخفى ضعفه[5].

فإن قيل: اعتبار السلوب والإضافات يقتضي تكثر أسماء الله تعالى جداً[6] حتى ذكر بعضهم أنها لا تتناهى بحسب لا تناهي[7] الإضافات والمغايرات، فما وجه التخصيص بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث؟ على أنه قد دل الدعاء المأثور عن النبي ﷺ على أن لله تعالى أسماء لم يعلمها أحداً من خلقه، واستأثر بها في علم الغيب عنده، وورد في الكتاب والسنة أسامي خارجة عن التسع والتسعين كالباري، والكافي، والدائم، والبصير[8]، والنور[9]، والمبين، والصادق[10]،

(١) راجع مشتقات الاسم الأعظم وأقوال العلماء في ذلك في كتاب بصائر ذوي التمييز جـ٢ ص١٢

(٢) سقط من (ب) كلمة (من الوجوه)

(٣) سقط من (ب) كلمة (دون الذات)

(٤) في (ب) الأحاسيس بدلاً من (الحس)

(٥) في (ب) ما فيه من ضعف بدلاً (من ضعفه)

(٦) سقط من (أ) لفظ (جداً)

(٧) في (ب) عدم تناهي بدلاً من (لا تناهي)

(٨) قال تعالى: ﴿وهو السميع البصير﴾

(٩) قال تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض﴾

(١٠) قال تعالى: ﴿الصادق الوعد الأمين﴾.

والمحيط، والقـديم، والقـريب، والوتـر[1] والفاطـر[2]، والعــلام[3]، والمليك، والأكرم، والمدبر، والـرفيع، وذي الطـول[4]، وذي المعـارج[5] وذي الفضـل، والخلاق، والمولى، والنصير، والغالب، والـرب، والناصـر، وشـديد العقـاب، وقابل التوب[6]، وغافر الذنب[7]، ومولـج الليل في النهـار، ومولـج النهـار في الليل، ومخـرج الحـيّ من الميت، ومخـرج الميت من الحـيّ[8]، والسيد، والحنان، والمنان، ورمضان.

وقد شاع في عبارات العلمـاء المـريد، والمتكلـم، والشـيء، والموجـود، والذات، والأزلي، والصانع والواجب وأمثال ذلك

أجيب بوجوه: الأول أن التنصيص علـى اسـم العـدد ربمـا لا يكون لنفـي الزيادة، بل لغرض آخر كزيادة الفضيلة مثلاً.

الثاني: أن قوله من أحصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك للأمير عشرة غلمان يكفون مهماته، بمعنى أن لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات، أو أن هذا القدر من غلمانه الجمة كاف لمهماته من غير افتقار إلى الآخرين.

فإن قيل: إن كان اسمه الأعظم خارجاً عن هذه الجملـة، فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف، وإن كان داخلاً فكيف يصح أنه مما يختص لمعرفته نبـي أو ولي، وأنه سبب لكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل: إن آصف بن برخيا إنما جاء بعرش بلقيس لأنه قد أوتي الاسم الأعظم

(١) قال الرسول ﷺ: «إن الله وتر يحب الوتر».
(٢) قال تعالى: ﴿فاطر السموات والأرض﴾.
(٣) قال تعالى: ﴿علام الغيوب﴾.
(٤) قال تعالى: ﴿ذي الطول﴾.
(٥) قال تعالى: ﴿من الله ذي المعارج﴾.
(٦) قال تعالى: ﴿قابل التوب شديد العقاب﴾.
(٧) قال تعالى: ﴿غافر الذنوب﴾.
(٨) قال تعالى: ﴿وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب﴾. سورة آل عمران آية رقم ٢٧.

قلنا: يحتمل أن يكون خارجاً، ويكون زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها بالإضافة إلى ما عداه، وأن يكون داخلاً فيها لا يعرفه بعينه إلا نبي أو وليّ.

الثالث: أن الأسماء منحصرة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح، ولا خالية عن الاضطراب والتغيير، وقد ذكر كثير من المحدثين أن في إسنادها ضعفاً، وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام «إن الله وتر يحب الوتر»[1] أي جعل الأسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعون ولم يكملها مائة لأنه وتر يحب الوتر، ويكون معنى إحصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة، وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين. إنه صح عندي قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الأخبار، والباقي ينبغي أن يطلب من الأخبار بطريق الاجتهاد، والمشهور أن معنى إحصائها عدها، والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغي أن تذكر بلا إعراب ليكون إحصاء، ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك، وذو الجلال، وقيل حفظها، أو التأمل في معانيها.

تم بمشيئة الله الجزء الرابع

ويليه الجزء الخامس وأوله

المقصد السادس في السمعيات

---

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاريُّ في كتاب الدعوات ٦٩ وأخرجه الإمام مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار ٢ باب في أسماء الله تعالى، وفضل من أحصاها، ٥ ـ ٢٦٧٧ ـ حدثنا عمرو الناقد، وزهير بن حرب وابن أبي عمر، جميعاً عن سفيان واللفظ (لعمرو) حدثنا سفيان بن عينية عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة، عن النبيﷺ، قال (لله تسعة وتسعون اسماً من حفظها دخل الجنة، وإن الله وتر يحب الوتر) وفي رواية ابن أبي عمير «من أحصاها»

وأخرجه أبو داود في كتاب الوتر ١، والترمذيٌّ في الوتر ٢ والنسائي في قيام الليل ٢٧ وابن ماجه في الإقامة ١١٤ باب ما جاء في الوتر ١١٦٩ ـ بسنده عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه: بلفظ «يا أهل القرآن أوتروا فإن الله وتر يحب الوتر» والإمام أحمد بن حنبل في المسند ١: ١٠٠، ١١٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨، ٢: ١٠٩، ١٥٥، (حلبي)

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة